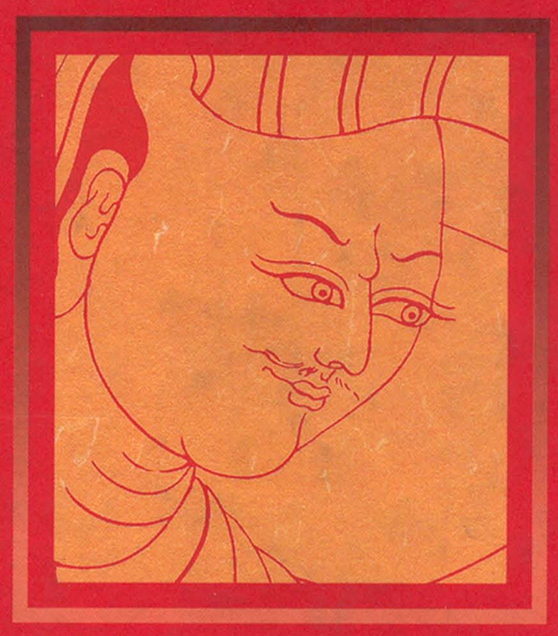
ВВЕДЕНИЕ В МАДХЬЯМИКУ
(с комментарием автора)

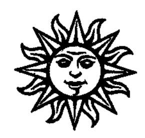
Чандракирти

magicum









m a g i c u m

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ

ЧАНДРАКИРТИ

ВВЕДЕНИЕ В МАДХЬЯМИКУ

(с комментарием автора)

Перевод с тибетского
А. М. Донца



Санкт-Петербург
2004

ББК 86.39
УДК 2
Ч18

Научное издание
Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Ответственный редактор
канд. филос. наук **С. П. Нестеркин**

Рецензенты
доктор филос. наук **С. Ю. Лепехов**
доктор филос. наук, профессор **В. Б. Цыбикжапов**

Работа выполнена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 02-03-18213)

Чандракирти

Ч18 Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий, и указатели Донца А. М. под общей редакцией Монтлевича В. М. — СПб.: Евразия, 2004. — 464 с. ISBN 5-8071-0165-0

Чандракирти (VII в., Индия) — один из основателей буддийской философской школы мадхьямика-прасангика, настоятель монастыря Наланда — одного из самых известных в то время центров буддийской учености. Чандракирти является наиболее последовательным продолжателем идей Нагарджуны. Именно по комментариям работ Нагарджуны изучалась теория мадхьямики, считавшейся вершиной буддийской философской мысли. Имя Чандракирти пользуется широкой известностью среди буддистов махаяны и ваджраяны всего мира, а особенно в Центральной Азии, где на монастырских религиозно-философских факультетах один из обязательных и главных предметов — философия мадхьямики — изучается по его сочинению «Введение в мадхьямику» («Мадхьямикаватара»). «Введение в мадхьямику» описывает махаянский путь совершенствования, начинающийся со ступени обычного существа, проходящий затем через десять ступеней бодхисаттвы и завершающийся ступенью Будды. Анализируется центральное махаянское учение о шуньяте и способ ее познания особой интуитивной мудростью — праджней, с точки зрения пустоты личности и пустоты объектов. Рассматривается практика парамит в аспекте пяти путей бодхисаттв. Подробно рассматриваются три основы махаянской практики: отречение, бодхичитта и ум, постигший пустотность. Книга представляет интерес для философов, востоковедов и всех, кого интересует буддизм.

ISBN 5-8071-0165-0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Имя Чандракирти[1] (VII в., Индия) — одного из основателей буддийской философской школы мадхьямика-прасангика — пользуется широкой известностью среди буддистов махаяны и ваджраяны всего мира, а особенно в Центральной Азии, где на монастырских религиозно-философских факультетах (mtshan nyid grva tshang) один из обязательных и главных предметов — философия мадхьямики — изучается по его сочинению «Введение в мадхьямику», послужившему той основой, опираясь на истолкование которой в этом регионе создавались собственные оригинальные концепции прасангики, полагаемые их авторами вершиной буддийской философской мысли. Хотя творчеству этого ученого и уделялось в российской буддологии известное внимание, однако с переводом его сочинений, по праву считающихся классикой буддийской и мировой философии, дела у нас обстоят далеко не лучшим образом. Следует отметить, что и вообще на европейские языки труды Чандракирти переводились в основном только частично[2]. Поэтому давно уже назрела необходимость восполнить этот пробел, тем более что в настоящее время буддизм получил широкое распространение во всем мире, а в нашей стране наибольшей популярностью пользуются те его формы, философским основанием которых являются идеи школы мадхьямика-прасангика. Для этой цели больше всего подходит «Введение в мадхьямику» — единственная философская работа Чандракирти, не являющаяся комментарием, поскольку она излагает идеи прасангики в более или менее систематизированном виде и на ее основе сформирована центральноазиатская репрезентация прасангики.

В. Н. Топоров назвал Чандракирти «выдающимся буддийским учителем, придавшим идеям мадхьямиков законченную ортодоксальную форму» [см. в: Щербатской, 1988, с. 347]. Возникновение же мадхьямики связывают с именем Нагарджуны (I в. н. э.), который, согласно тибетским историкам, стал главой религии Будды, очистил ряды монашества от недостойных людей, учредил множество духовных школ и монастырей во всех концах Индии, принес из страны нагов большое количество сутр и дхарани махаяны, а также совершил другие великие деяния [Будон Ринчендуб, с. 203–213; Дараната, 1869, гл. XV][3]. Тщательно изучив имеющиеся в его распоряжении тексты сутр и т. д., он систематизировал содержащиеся в них идеи на относящиеся, по его мнению, к конечной (абсолютной) истине и на те, которые были проповеданы в качестве промежуточных этапов, подготавливающих к правильному пониманию абсолютного. В результате этих исследований Нагарджуной была создана собственная философская система, которую он назвал мадхьямикой (*тиб.* dbu ma, букв. «срединная»). Поскольку буддийские философы обосновывают истинность своих идей приведением свидетельств авторитетных источников (lung, в данном случае — слов Будды) и логических доказательств (rigs), то Нагарджуна написал «Избранные места из разных сутр» («Сутра-самуччая»)[4] и «Шесть собраний доказательств мадхьямики» (dbu ma rigs tshogs drug)[5] — цикл из шести работ по мадхьямике, из которых главной считают «Основы мадхьямики» («Праджнямула»)[6]. Это сочинение содержит 448 четверостиший и подразделяется на 27 глав. Вследствие сжатости изложения понимание содержания этой работы несколько затруднительно и требует пояснений. Поэтому впоследствии было написано много комментариев на этот труд, истолковывающих его содержание с разных точек зрения[7]. Самым известным учеником и последователем Нагарджуны был Арьядэва, основной работой которого по мадхьямике является так называемая «Четырехсотенная» («Чатухшатака»)[8]. В школе мадхьямики Арьядэва признается таким же авторитетом, как и Нагарджуна[9].

С течением времени популярность мадхьямики стала уменьшаться, что было связано как с известной трудностью в понимании ее идей, так и с отсутствием ярких ее сторонников: ведь популярность тогда нередко была связана с красноречием и ученостью проповедников, а также с мастерством в ведении диспутов с представителями других школ. В IV в. Асангой была основана другая махаянская философская школа — виджнянавада, которая постепенно получила большое распространение, в чем немалую роль сыграла проповедническая деятельность и праведность жизни самого Асанги и его учеников[10]. Одной из основных особенностей этой школы является признание существующим только сознания[11], являющегося в виде внешнего и внутреннего (психического), что, впрочем, не мешало ее последователям довольно активно заниматься религиозной деятельностью, уделяя особое внимание практике йоги[12]. С позиций виджнянавады они истолковывали даже «Основы мадхьямики» Нагарджуны.

В VI в. появились два великих учителя мадхьямики — Буддхапалита и Бхававивека (или Бхавья), которые сочинили комментарии на «Основы мадхьямики» и этим способствовали пониманию этой работы в духе истинной мадхьямики, а также отграничили мадхьямику от виджнянавады. Они стали родоначальниками двух направлений этой школы: мадхьямики-прасангики (Буддхапалита) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека)[13]. Сначала сторонники последней были более многочисленными, но в VII в. деятельность таких ярких личностей, как Чандракирти и Шантидэва[14], привела к широкому распространению идей мадхьямики-прасангики[15], которую вплоть до наших дней многие последователи махаяны считают высшей (gong ma) философской системой.

Мадхьямика — значит «срединная»[16]. Поскольку в этой системе отрицаются крайности постоянства и прерывности, существования и несуществования, и т. д., то она называется срединной[17], придерживающейся середины между крайностями. Пребывание в срединности, по мнению прасангиков, должно опираться на специфическое отношение к идеям, которые не

следует подразделять на свои (истинные) и чужие (ложные) крайности. Если придерживаться ложных идей, то не будет достигнуто желаемое освобождение. Если придерживаться истинных идей, то будут относиться к ним с симпатией, а к другим — с антипатией. Такое отношение тоже не приводит к освобождению, поскольку связывает. Поэтому не следует рассматривать идеи как подлинно истинные и ложные, свои и чужие. Такая срединная позиция ума, свободного от всякой предвзятости и пристрастности, является необходимой при проведении любого исследования, а изыскания мадхьямиков приводят лишь к укреплению этой позиции. Освобождая ум от власти идей, мадхьямика приводит к их правильному пониманию и использованию.

Если вещь является именно так, как пребывает, то, по мнению мадхьямиков, ее следует назвать истинной. Поскольку же вещи являются как имеющие место истинно, но в действительности не имеют истинного существования, то они ложны. Кроме того, обычное познание происходит в ситуации «двойственной явленности», когда сущее является в качестве истинно подразделяемого на объект и «обладателя объекта» — познание индивида. Эта ситуация является ложной, так как объект и «обладатель объекта» проявляются взаимозависимо и не существуют истинно. Поэтому и познание в такой ситуации неизбежно будет ложным. Истина может быть постигнута верно только в ситуации трансового погружения (самахиты), когда исчезают эти два вида явленности, поскольку тогда объект — абсолютное (пустотность, лишенность истинности существования) является именно так, как пребывает, а ум познает его непосредственно, сливаясь с ним нераздельно. Однако обрести такое состояние очень трудно. Для этого надо постичь шуньяту — отсутствие истинности существования на концептуальном уровне и, сосредоточиваясь на этом представлении о шуньяте в трансовом состоянии (шаматхе), постепенно добиваться утончения элемента концептуальности и переходить к непосредственному восприятию. Поскольку же достижение любой цели должно опираться на истинное познание, то следует

принять условную истинность концептуального познания абсолютного в относительном плане, а также условную истинность познания относительного-феноменального в относительном плане, то есть только в связи и по отношению к уму обычного существа, находящегося под влиянием неведения, понимаемого как признание истинности существования.

При объяснении своих концепций прасангики демонстрируют присущий только им специфический способ пребывания в срединности, в которой они, в соответствии с идеями сутр, пребывают, не пребывая. Поскольку в конечном счете все идеи, равно как и их отрицание или утверждение, не являются подлинно истинными, то они устанавливают в истинности не путем отрицания или утверждения неких идей, а через отрицание признаваемости их истинности другими людьми. Поэтому они рассматривают концепции других школ и подвергают их критике, вскрывают их внутреннюю противоречивость и абсурдность, исходя только из идей своих оппонентов, а не из своих собственных[18]. Так, например, при отвержении крайности существования они отрицают не саму идею существования, а ее признание другими[19]. Исходя из этой же мысли об отсутствии истинности существования, прасангики, в отличие от представителей других школ, полагают возможным существование утверждения и отрицания только как лишенных истинности существования, поскольку имеющее место истинно является независимым, не может возникать, исчезать, действовать. Поэтому, по мнению прасангиков, только они, верно понимающие утверждение и отрицание, имеют право утверждать или отрицать, не противореча самим себе. Это объясняет, почему прасангики полагают приемлемым для себя подвергать критике идеи других и создавать собственные концепции.

Изложенное, несмотря на свою краткость, делает понятным, почему уяснение прасангиковских идей о числе и структуре крайностей, а также специфического способа их отвержения, пребывания в срединности и т. д. представляет собой довольно сложную задачу. Хотя Чандракирти и написал

«Разъяснение слов» («Прасаннападу») — комментарий на «Основы мадхьямики» Нагарджуны, в котором он более широко, чем Буддхапалита, изложил идеи прасангики, однако рамки комментария не позволили ему более четко отмежеваться от сватантрики и подвергнуть критике концепции виджнянавады, а также объяснить не только аспект «глубокого» в мадхьямике, но и аспект «широкого»[20]. Кроме того, значительные затруднения в уяснении воззрений прасангиков, несмотря на наличие комментариев Буддхапалиты и Чандракирти, сделали насущно необходимым появление такой книги, которая бы в рамках общего учения махаяны о пути совершенствования постепенно вводила читателя в круг идей прасангики и подготавливала к более серьезной задаче — изучению и правильному пониманию «Основ мадхьямики», то есть к их истолкованию с позиций прасангики на основе соответствующих комментариев.

Это объясняет причины возникновения «Введения в мадхьямику» и его несколько необычную структуру. Фактически в этой книге последовательно описывается махаянский путь совершенствования, начинающийся со ступени обычного существа, затем проходящий через десять ступеней святости бодхисаттвы и завершающийся ступенью Будды. Однако при этом некоторые ступени описываются чрезвычайно кратко, а в связи с шестой ступенью излагается блок идей прасангики, посвященный аспекту «глубокое» и занимающий две трети всей книги. Кроме указанных выше, к причинам этого следует отнести и желание автора объяснить некоторые идеи, не разъясненные в других работах, а также явное доминирование в мадхьямике аспекта «глубокое» над аспектом «широкое».

Во «Введении» (ступень обычного существа) Чандракирти развивает идею Нагарджуны о трех причинах становления бодхисаттвой — великом сострадании, недвойственном уме и бодхичитте — мысли о достижении Просветления ради спасения всех существ. При этом особое внимание уделяется рассмотрению великого сострадания. На основе исследования этого места тибетские прасангики создали оригинальную кон-

цепцию «трех элементов обычного существа», в которой детально анализируется структура каждого из этих элементов и взаимоотношения между ними. В настоящее время эти три элемента фигурируют в центральноазиатском буддизме и в виде трех основ практики — отречения, бодхичитты и ума, постигающего пустотность.

В связи с рассмотрением первой ступени святости в главе 1 Чандракирти детально анализирует и развивает высказанную Нагарджуной мысль о том, что в трех буддийских Колесницах (шравакаяне, пратьекабуддаяне и махаяне) Просветление обретается благодаря постижению одного и того же элемента — пустотности, различие же в результатах обусловлено разной степенью широты и глубины этого постижения, а также тем, какие именно факторы сопутствуют и содействуют ему. Признание этой идеи является одной из основных специфических особенностей прасангики. В главе 2 подробно рассматриваются благие и неблагие деяния, а также их плоды. Опираясь на слова Будды, Чандракирти констатирует, что подлинно чистой нравственность может быть только при наличии недвойственного ума. Этим подчеркивается, что даже в хинаяне для обретения полной чистоты требуется постижение пустотности (шуньяты). В главе 3 описываются состояния транса — четыре дхьяны и четыре самапатти, а также четыре безмерных (равное отношение, любовь, сострадание, радость) и пять сверхъестественных способностей (абхиджня). Анализируя действие гнева, Чандракирти приходит к выводу о наличии трех возможных последствий его проявления: попадания в плохую форму жизни, уничтожения очень большого количества заслуг, накопленных благодаря совершению благих деяний, и блокирования продвижения по пути совершенствования на очень продолжительное время. В связи с этим указываются способы одоления гнева и развития терпения. Рассматриваются также два «собрания» причин обретения Двух Тел Будды — собрание заслуг и собрание мудрости. В главе 4 подробно описываются тридцать семь элементов стороны Просветления, а в главе 5 рассматриваются четыре истины святого и их

соотношение с истиной абсолютной и истиной относительной. В отличие от других школ прасангики признают истину прекращения (третью из четырех истин святого) истиной абсолютной. Поэтому освобождение от сансары — необходимости снова и снова получать рождения — может быть достигнуто только при постижении абсолютного — шуньяты. Этим тоже подчеркивается необходимость постижения шуньяты в хинаяне.

Глава 6 начинается с обоснования авторитетности работ Нагарджуны и рассмотрения качеств того, кому можно объяснять учение о шуньяте. Правильное понимание идеи шуньяты является очень сложной задачей и может быть реализовано только благодаря усердному изучению на протяжении многих жизней. Эта глава посвящена рассмотрению шестой ступени святости бодхисаттвы, на которой полностью реализуется праджня — мудрость, непосредственно постигающая шуньяту. Полагают, что праджня уничтожает неведение — главную причину пребывания в сансаре. Все буддийские философские школы согласны, что этим неведением (первым из двадцати членов зависимого возникновения) является признание истинности существования Я индивида. Для обретения же положения Будды, по мнению виджнянавадинов и сватантриков, требуется постижение отсутствия Я (сущности) дхармы, имеющего место истинно. Хинаянские философы считают Я дхармы существующим истинно, а виджнянавадины и сватантрики полагают Я индивида и Я дхармы по своим признакам разными предметами, поэтому устранение признания первого может иметь место без избавления от признания второго. Прасангики же считают такой подход в корне неверным. Под Я, по их мнению, следует понимать независимо существующее, обладающее собственным бытием. Подразделение же его на два вида производится с точки зрения объекта, которому приписывается обладание этим Я. Поэтому при прямом постижении отсутствия Я индивида хинаянист непрямо постигает отсутствие Я дхармы. Это означает, что второе сразу же постигается при простом обращении ума к этому предмету и не требует

особого познавательного акта. Признание истинности существования Я, глубоко укоренившееся в сознании, устранить очень трудно. С ним будет значительно легче справиться, если подвергнуть сокрушительной критике его объект — идею истинности существования Я. Поскольку отсутствие Я дхармы понять значительно легче, чем отсутствие Я индивида, то Чандракирти подразделяет установление отсутствия Я на две части, последовательно опровергая путем приведения свидетельств авторитетных текстов и логических доказательств истинность идей существования Я дхармы и Я индивида.

Все могут видеть, что вещи возникают. Это возникновение может быть беспричинным или причинным. Во втором случае вещи могут иметь своей причиной самих себя, другое, себя и другое. Если возникновение вещей является действительным, то оно обязательно должно иметь место по одному из четырех указанных типов. Последовательно анализируя идеи этих четырех типов возникновения вещей, а попутно и взгляды признающих их последователей санкхьи, буддистов, джайнистов и индийских материалистов — чарваков, Чандракирти приходит к заключению об их полной неприемлемости. Если возникновение не является истинным, то и возникающие вещи тоже не могут иметь места истинно, по своей природе они подобны иллюзии. Поэтому вещи не обладают собственной сущностью и собственным бытием не только в абсолютном плане, но и в относительном. Они существуют условно, в зависимости от другого. Это касается не только возникающего, но и всего остального, поскольку все имеет место зависимо (длинное имеет место в зависимости от короткого; обладающее частями — от своих частей). Зависимое пусто, лишено истинности, собственной сущности и собственного бытия. Поэтому абсолютная истина — лишенность истинности, шуньята, и относительная истина — зависимое существование — представляют собой двуединую сущность. Поскольку ни одна дхарма не существует истинно, то нет обозначаемых наименованиями предметов. Поэтому от вещей остаются одни только имена, которые тоже не имеют места истинно. Хотя все вещи

и номинальны, но это не является несовместимым с тем, что они могут выполнять те или иные функции. Специфическим отличием прасангики является и то, что относительное они полагают ложным, поэтому не подразделяют его, подобно другим школам, на истинное (напр., вода в реке) и ложное (напр., вода в мираже). Относительное — имеющее место для обычного ума, находящегося под влиянием неведения, то есть признания истинности существования. Относительная истина — истинное для такого ума. Поскольку же этот ум подразделяет сущее (относительное) на истинное и ложное, то в связи и по отношению к такому уму прасангики подразделяют относительное на истинное и ложное. Изложенное позволяет уяснить основной принцип прасангики: с абсолютной точки зрения вещи не существуют, а с относительной они имеют место, но только как полагаемое условно и умозрительно номинальное.

Большая часть этого раздела посвящена критике идей виджнянавадинов. На основании тщательного анализа этой части тибетские прасангики пришли к установлению трех специфических особенностей системы прасангики: отрицания существования алая-виджняны и непосредственного самопознания, а также признания существования внешней данности, в связи с которой ими была разработана оригинальная концепция многовариантности сущего, объясняющая, почему, например, прет, человек и бог, смотрящие одновременно на один и тот же сосуд с жидкой субстанцией, воспринимают разное (прет видит гной, человек — воду, а бог — нектар). Попутно Чандракирти объясняет и свою позицию в плане герменевтики. Сутрами истинного смысла, не требующими истолкования, следует признавать те, в которых прямо объясняется абсолютное — шуньята. Все другие сутры содержат условный смысл, требующий истолкования, то есть установления существующих в них в скрытом виде идей абсолютного. Такие сутры были проповеданы Буддой для постепенного введения слушателей в подлинное понимание абсолютной истины.

Во втором разделе главы 6 рассматриваются различные идеи буддийских и иноверческих школ о Я индивида. По рас-

пространенному среди брахманистов мнению, Я индивида является постоянным, единичным и независимым от скандх — элементов, образующих живое существо. Наличие такого Я опровергается и устанавливается, что его признание является приобретенным при жизни, а не врожденным, поскольку не занимающиеся философией люди не воспринимают себя подобным образом. Поэтому признание такого Я не может быть корнем сансары. Философы большинства буддийских школ полагают врожденным неведением ложный взгляд, признающий Я индивида независимым, существующим субстанционально, относящимся к скандхам, как господин к рабу[21]. Наличие такого Я тоже опровергается логическими доказательствами. Если Я индивида нет вообще, то кто же в таком случае создает карму и «вкушает» ее плоды, кто перерождается, кто освобождается? При отсутствии Я и речи никакой не может идти об освобождении. Поэтому следует признать существование Я индивида, хотя и условное. Одни буддийские школы полагают, что таким условно существующим Я будут скандхи, а другие считают его сознанием. Чандракирти вскрывает внутреннюю противоречивость этих идей и приходит к выводу, что Я индивида — это фактор, существование которого признается в связи и по отношению к скандхам. Оно существует, хотя и условно, и не является совершенно отсутствующим. Так, например, сын бесплодной женщины не существует, а колесница существует условно — в связи и по отношению к своим частям. Хотя колесница существует только условно, но она может выполнять функцию — на ней можно ездить и т. д. Поэтому, с абсолютной точки зрения, Я индивида не существует, а с относительной — имеет место условно и номинально. Такое понимание Я индивида является истинным и приводит к освобождению от сансары. В качестве модели для установления правильного понимания Я используется исследование взаимоотношения колесницы и ее частей. Чандракирти рассматривает семь видов отношений, пять из которых были указаны еще Нагарджуной в «Основах мадхьямики». Их называют семью видами исследования и рекомендуют применять в

отношении Я индивида и всех других вещей, поскольку, по мнению прасангиков, у всего можно обнаружить части.

Попутно с рассмотрением отсутствия Я индивида Чандракирти опровергает выдвигаемое против прасангиков обвинение в том, что они являются всеопровергающими спорщиками, не имеющими своего тезиса. Это обвинение основано на полном непонимании прасангики. Представители других школ считают тезисы, утверждения и отрицания имеющими место истинно, хотя бы только и в относительном плане. Прасангики же полагают это неприемлемым. Ведь имеющее место истинно существует независимо, неизменно, бездейственно. Поэтому оппоненты, признающие истинность, не имеют никакого права говорить о тезисах, утверждать или отрицать что бы то ни было. Для прасангиков же, считающих эти вещи несуществующими в абсолютном плане, а в относительном плане полагающих их лишенными истинности и существующими условно, зависимо, все это будет вполне приемлемым.

В заключении этой главы Чандракирти рассматривает шестнадцать и четыре вида шуньяты, то есть отсутствие истинности существования уже не у двух объектов — дхармы и индивида, а у большего их числа. Все это тибетские прасангики считают сокращенным (отсутствие двух Я), средним (четыре шуньяты) и подробным (шестнадцать шуньят) подразделением абсолютного — отсутствия истинности существования. Чандракирти утверждает, что только абсолютное является подлинной природой сущего, которую он называет дхарматой и свабхавой. Хотя, с абсолютной точки зрения, дхармата и не имеет места истинно, но с точки зрения относительной истины ее следует признать существующей, в противном случае движение по пути совершенствования будет совершенно бесцельным и подобным ловле солнечного зайчика, так как дхармата, которую хотят постичь и обрести, совершенно отсутствует. У полагаемой, существующей таким образом дхарматы Чандракирти указывает в соответствии с «Основами мадхьямики» два признака — несотворенность и независимость от другого. Дхарматой тибетские прасангики обычно

называют *лишенность истинности* существования (bden stong). Поскольку лишенность истинности является признаком любой дхармы, а сущность дхармы считается тождественной своему признаку, то подлинная сущность каждой дхармы — дхармата — является лишенностью истинности. Сущность будет подлинной, если она независима — не зависит от частей, от другого, по отношению к которому она определяется (типа длинное-короткое и т. д.), и от причин и условий, то есть не создается. Именно такую дхармату и стремятся йоги постичь и обрести. Чандракирти также называет абсолютное таттвой (букв. «именно то») — истинной сущностью, признаками которой являются отсутствие рождения и отсутствие прекращения. Рассмотрение вещей приводит его к выводу, что они обладают именно этими признаками. Поэтому их истинная сущность (именно то, что есть, абсолютное) и является нерожденной и непрекращенной. Попутно с рассмотрением разных видов шуньят Чандракирти указывает собственные признаки многих дхарм, относящихся к «основе», пути и плоду, а также приводит подробное описание восемнадцати «несмешанных» — специфических, имеющихся только у Будды свойств.

Следующие главы посвящены очень краткому рассмотрению специфических особенностей четырех последних ступеней бодхисаттвы и тех достоинств, которые реализуются на десяти ступенях. На восьмой ступени бодхисаттва уже избавился от всех клеш и приступает к устранению их следов — «покрова познаваемого», препятствующего обретению состояния Будды, хотя он может мгновенно входить в транс (самапатти) — сосредоточенность на прекращенности (ниродхе), и также мгновенно выходить из него, но не реализует саму прекращенность, то есть нирвану, поскольку это будет хинаянская нирвана, а он поклялся обрести положение Будды. Эту идею прасангиков трудно понять. Если бодхисаттва устранил клеши, то сансара для него уже прекратилась. Однако это не считается реализацией прекращенности, нирваной. Он как бы зависает между сансарой и нирваной. Такое состояние тибетские прасангики называют условной нирваной, или «тонкой»

сансарой. Чандракирти отмечает, что благодаря реализации десяти господств на этой ступени бодхисаттва может являть себя в нечистых мирах посредством тел, имеющих ментальную природу. В «Ланкаватара-сутре» говорится о трех видах ментальных тел и указывается, что на восьмой ступени бодхисаттва обретает высшее из них, называющееся алмазным (ваджрным) телом. На этой же ступени, по мнению тибетских прасангиков, обретается Абсолютное Тело — дхармакая бодхисаттвы, являющаяся подобием дхармакаи Будды. В таком случае будет логичным предположить, что алмазное тело является самбхогакаей бодхисаттвы — аналогом самбхогакаи Будды, а в нечистых мирах он является посредством «сотворенных» (нирманических) тел.

В последней главе рассматривается ступень Будды. Просветление Будды, по мнению Чандракирти, обретается на небесах Акаништхи благодаря реализации всеведения, мгновенно постигающего все дхармы непосредственно, а впоследствии обретается Просветление в низших мирах. Если абсолютное — истинная сущность — является нерожденностью и обладает нерожденностью[22], то не «являет свой вид» уму, а это требуется при непосредственном познании. Как же в таком случае всеведение может постигать абсолютное непосредственно? Чандракирти полагает, что говорить о познании здесь можно только условно, в действительности же нет никакого познания, познающего и познаваемого[23]. Поскольку всеведение постигает все дхармы одновременно, то из этого, по мнению тибетских прасангиков, следует, что Будда ведает две истины (абсолютное и относительное) одновременно, а у бодхисаттв и других святых они постигаются только как отдельные сущности и в разное время. Это всеведение называют также *джнянадхармакаей*, полагают относительным и определяют как *санскрита-дхарму* (то есть то, что характеризуется возникновением, пребыванием и уничтожением).

Как только реализуется всеведение, сразу же обретают Два Тела Будды — абсолютное (*дхармакаю*) и относительное, называющееся *«форменным»* (*рупакаей*). Последнее подразделя-

ется на *самбхогакаю* («тело обладания» плодом практики), которое постоянно пребывает на небесах Акаништхи и доступно лицезрению только святых бодхисаттв, и *нирманакаю* [«явленное тело»] или, более точно, нирманакаи, поскольку Будда во множестве являет эти Тела в разных областях мира. Чандракирти дает подробное описание этих Тел, а также десяти сил Будды. Не оставляет он без внимания и вопрос о числе Колесниц. Хотя обычно и говорят о трех Колесницах, но в действительности есть только одна — Колесница Будды, так как во всех Колесницах постигают одну и ту же истинную сущность, которая не разделяется на три вида. Причины же различия в результатах; обретение трех видов нирваны не объясняется Чандракирти прямо в этом месте, однако тибетские прасангики, анализируя его высказывания в этой и других работах, приходят к выводу, что это обусловлено степенью глубины и широты постижения абсолютного, а также различием в сопутствующих и содействующих факторах (бодхичитта и т. д.).

В конце Чандракирти делает заключение, что изложенное им в этой работе полностью соответствует «Основам мадхьямики» и является истинным объяснением шуньяты, не совпадающим с идеями других школ. По его мнению, такие известные буддийские философы, как Васубандху, Дигнага, Дхармакирти и др., несмотря на свою ученость, не смогли должным образом понять и оценить это учение о шуньяте потому, что не заложили необходимый для этого фундамент в прежних жизнях.

На основании анализа «Введения в мадхьямику» и других работ Чандракирти тибетские прасангики установили два главных принципа прасангики и восемь основных особенностей, отличающих, по их мнению, эту систему от других[24]. Два главных принципа таковы.

1. Все вещи не имеют места истинно благодаря собственной сущности, собственному бытию, собственному признаку.

2. Все вещи имеют место только как полагаемое умозрительно и условно номинальное, но они могут выполнять функции.

Из этих принципов вытекают восемь основных особенностей, которые подразделяются на четыре утверждения и четыре отрицания.

1. У любого святого имеется «вкушение непосредственного постижения шуньяты». Это значит, что во всех Колесницах освобождение обретается благодаря непосредственному постижению отсутствия истинности существования.

2. Признание истинности существования (или Я дхарм) является клешей неведения, поэтому относится к «покрову клеш» (*клеша-аварана*), с устранением которого обретают освобождение от сансары.

3. Внешняя данность существует, то есть причиной восприятия вещей является их существование вне индивида.

4. Уничтоженное существует «как вещь», то есть как способное выполнять некую функцию. Так, например, после совершения какого-либо деяния возникает элемент «уничтоженного деяния», который способен непосредственно породить кармический плод деяния.

5. Алая-виджняна не существует.

6. Непосредственное самопознание невозможно.

7. Довод сватантры (то есть признаваемая самим идея, выдвигаемая в качестве аргумента) не доказывает и не может вызвать у оппонента постижение истинной сущности.

8. Рождение из другого и от другого не признается.

Хотя некоторые из этих идей признаются и другими школами, однако прасангики обосновывают и понимают их посвоему. Так, например, внешнюю данность они полагают имеющей место условно и номинально «основой явления». Кроме восьми основных тибетские прасангики указывают и на многие второстепенные особенности системы прасангики[25].

«Введение в мадхьямику» (карика) как таковое написано в стихотворной форме и содержит 329 четверостиший, из которых 226 посвящены рассмотрению шестой ступени бодхисаттвы. На это стихотворное произведение самим автором написан комментарий (бхашья). Такая форма написания трактатов — шастр, которые не представляют собой комментариев

на другие тексты, является одной из самых распространенных в буддийской философской литературе. Чандракирти не делит свое произведение на главы, однако употребляемые им в ряде мест слова: «Закончено объяснение...», которые традиционно указывают на конец какого-то раздела работы, позволяют разделить текст на введение, или вступление, двенадцать глав и заключение. Во вступлении в специфической форме восхваления сострадания воздается хвала буддам и святым, причиной возникновения которых оно является, и излагается концепция трех причин становления бодхисаттвой. В заключении дается общая оценка работы и высказывается пожелание об отдаче заслуг, возникших благодаря написанию этого произведения, на то, чтобы все существа обрели положение Будды. Объем работы на санскрите — 3550 шлок, или 113 600 слогов. В комментарии автор разъясняет и обосновывает истинность своих идей путем приведения слов авторитетных источников и логических доказательств. При этом он цитирует сутры цикла Праджняпарамиты, «Десять ступеней», «Встречу отца и сына», «Царя самадхи» и т. д. Чаще всего приводятся слова из сутры «Десять ступеней» («Дашабхумика»). Некоторые сутры цитируются без указания их названия. Цитирование сутр производится не только для подтверждения своих идей, но и для ознакомления со многими положениями и аспектами буддийского учения. Часто цитируются и шастры, главным образом «Основы мадхьямики» и «Драгоценные четки» Нагарджуны, а также «Четырехсотенная» Арьядэвы. Иногда приводятся слова и из работ чарваков, последователей санкхьи, и хинаянистов. Однако в большинстве случаев идеи оппонентов автор излагает своими словами. Следует отметить, что характерной особенностью многих работ прасангиков является изложение материала отдельными блоками, состоящими из ознакомления со взглядами оппонентов по данному вопросу, их критики, объяснения своей точки зрения и опровержения критики своих воззрений.

Наибольшей известностью пользуются переводы «Введения в мадхьямику» на тибетский язык, сделанные Пацабом

Ньимадагом (pa tsab nyi ma grags) и Нагцо (nag tsho, p. 1011). Однако больший авторитет завоевала работа первого. Так, Цзонхава комментирует «Введение в мадхьямику» именно по его переводу, хотя нередко рассматривает и варианты переводов отдельных мест, сделанные Нагцо. Данный перевод на русский язык был выполнен с тибетского текста, изданного в 1912 г. в Са́нкт-Петербурге в серии Bibliotheca Buddhica, IX. На санскрите работа называется «Madhyamakāvatāra bhāsiya nāma», а на тибетском — «dBu ma la ‘jug pa’i bshad pa ces bya ba». В издательском колофоне тибетского текста указывается, что перевод на тибетский язык был сделан Пацабом Ньимадагом и индийским наставником Тилакакалашей с кашмирского варианта книги, а затем приведен в соответствие с восточно-индийским вариантом тем же тибетским переводчиком и индийским наставником Канакаварманом. Перевод, очевидно, оказался настолько удачным, что впоследствии в него не вносились исправления, как это нередко бывало с другими текстами. Санкт-Петербургское издание этого текста было сделано на очень высоком уровне, в нем почти не было ошибок и опечаток, не обнаруженных издателями.

Тибетские переводчики выделяют два типа перевода — «перевод слов» (tshig bsgyur) и «перевод смысла» (don bsgyur). В первом случае стараются переводить дословно, сохраняя при этом весь объем смысла, а во втором передают смысл другими словами. Идеальным считается первый тип перевода, однако в силу значительных различий в особенностях разных языков он фактически неосуществим на практике. Поэтому в ряде мест тибетские переводчики прибегают к «переводу смысла». Можно оценивать перевод также и в понятиях буквальности и интерпретации. Опыт показывает, что буквальный или даже близкий к буквальному перевод тибетоязычных текстов является неудобочитаемым, крайне затрудняющим понимание содержания. Это усугубляется еще и тем, что многие переведенные термины понимаются буддистами весьма специфически. Поэтому приходится сначала устанавливать смысл и затем уже передавать его средствами русского языка. При этом

с неизбежностью происходит интерпретация содержания, которая чаще всего делается с позиций российской ментальности. Поэтому чем больше степень такой интерпретации, тем более понятным будет текст русскому читателю, но, как правило, тем дальше он будет от непосредственного смысла тибетоязычного источника. Отсюда следует, что переводчик должен находить золотую середину между буквальностью и интерпретацией, умело используя для этого поясняющие и дополняющие слова в скобках, примечания и другие приемы. Надеемся, что и данный перевод «Введения в мадхьямику» в известной степени является «переводом слов» и соответствует принципу золотой середины между буквальностью и интерпретацией.

При изложении своих мыслей во «Введении в мадхьямику» Чандракирти часто использует очень длинные предложения, между отдельными частями которых имеются разнообразные отношения. Это придает изложению некоторую плавность и величавость, позволяя в то же время выявить все многообразие и богатство содержания, однако несколько затрудняет адекватную передачу на русском языке. В соответствии с принципом «перевода слов», во всех случаях, когда это позволяют средства русского языка, перевод следует тексту очень близко, что иногда приводит к несколько необычному для современного русского языка построению предложений.

В соответствии с принципом «перевода смысла» в ряде мест приходилось добавлять в скобках дополняющие и поясняющие смысл слова, чтобы не прерывалось течение мысли и она была выражена достаточно ясно. В случае же многозначности термина, которую так любят использовать прасангики во время дискуссии с оппонентами и при доказательствах, в комментарии указывался круг значений термина, а в переводе ставилось слово, которое больше подходило по контексту.

Перевод философской части книги представляет собой очень сложную задачу. Стараясь сделать содержание работы более понятным западному читателю, нередко делают перевод с высоким уровнем комментирования, употребляя термины западной философии, не всегда соответствующие значе-

нию буддийских, подбирая эквивалентные термины в русском языке и даже изобретая новые. Такой подход в значительной степени облегчает восприятие содержания неискушенным читателем, однако приводит к некоторому искажению смысла и делает затруднительным чтение тем, кто достаточно знаком с буддизмом, поскольку фактически каждый раз приходится устанавливать, что́ именно обозначают те или иные термины в данном переводе, каковы их санскритские эквиваленты и т. д. Перевод ряда ключевых терминов буддизма тоже представляется не очень удовлетворительным или, по меньшей мере, проблематичным из-за очень высокого уровня интерпретации. Так, например, санскритское слово «клеша» (букв. «мучение, страдание, болезнь», т. е. причиняющее страдания) переводят как «эмоциональный аффект», «затемнение» и т. д. Однако многие клеши нельзя охарактеризовать как эмоциональные аффекты (например, ложные представления), а затемняющим аффектом как таковым обладает только помрачение (моха), которое прасангики считают одним из трех видов неведения (наряду с сомнением и ложным представлением). Очевидно, что такие переводы только частично передают круг значений термина. Для неискушенного читателя нет никакой разницы, запоминать ему значение слова «клеша» или специфическое значение, скажем, слово «затемнение», но в случае использования последнего возможно искажающее влияние обычного значения этого слова на восприятие. Это отнюдь не означает, что мы ратуем за сплошное использование санскритской терминологии. Но пока не решена задача стандартизации перевода хотя бы ключевых терминов в соответствии с их истолкованиями разными школами, в ряде случаев будет более предпочтительным употребление в переводе санскритских терминов, тем более что многие из них уже прочно обосновались в русскоязычной буддологической и буддийской литературе. Опыт показывает, что именно такая форма изложения переводимого текста значительно облегчает уяснение его содержания, которое даже в этом случае нередко представляет собой довольно сложную задачу.

При переводе некоторых трудных мест и комментировании использовались работы основателя тибетской религиозной системы гелуг Цзонхавы (tsong kha pa, 1357–1419), его непосредственного ученика Хайдуба Чже (mkhas grub rje, 1385–1438), декана факультета Мэ монастыря Сэра Гедуна Дандара (dge 'dun bstan dar, 1493–1568), декана факультета Гоман монастыря Брэйбун и основателя монастыря Лавран в Амдо Жамьяна Шадбы ('jam dbyangs bzhad pa, 1648–1722), составителя словаря «Источник мудрецов» Джанжи (lcang skya, 1717–1786), декана факультета Гоман Агвана Нимы (ngag dbang nyi ma, 1907–1990) и многих других известных ученых буддистов Центральной Азии[26]. К переводу прилагаются подробные примечания, указатели терминов, имен собственных и топонимов, а также тибетско-санскритско-русский глоссарий.

Работа над переводом продолжалась с несколькими перерывами в течение семи лет и не была бы завершена без помощи канд. филос. наук С. П. Нестеркина и Н. С. Мункиной, которым переводчик выражает свою глубокую благодарность.

Чандракирти

ВВЕДЕНИЕ В МАДХЬЯМИКУ

с комментарием автора

(Madhyamakāvatāra bhāvṣya nāma)
(dBu ma la 'jug pa'i bshad pa ces bya ba)

Поклоняюсь
святому Манджушри-кумарабхуте[1]*!*

Введение
ВОСХВАЛЕНИЕ И ПОКЛОНЕНИЕ

[Работа над] «Введением в мадхьямику» [была] предпринята для осуществления введения в «Мадхьямика-шастру»[2].

Великое сострадание Бхагавана[3] — первая совершенная причина [достижения состояния] Будды. [Своим] признаком [оно] имеет [желание] полностью спасти всех неисчислимых, заключенных в темницу сансары беспомощных существ. Чтобы указать [на это великое сострадание] как на заслуживающее восхваления даже [прежде восхваления] истинно совершенных Будд, в первых двух четверостишиях говорится:

1) Шраваков [и] средних Будд рождает Муниндра
Будда рождается из бодхисаттвы.
Чувство сострадания, недвойственный ум и
Бодхичитта — причины [становления] Сыновьями
Победителя[4]**.**

Итак, поскольку по обладанию совершенным владычеством над наивысшим учением [Будды обладают] владычеством высшим [и] более совершенным, чем шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы, и [поскольку] шраваки и другие становятся обладателями [такого владычества] благодаря их наставлению, то Будд Бхагаванов называют Муниндрами — Владыками Мудрецов[5].

Рождение от них шраваков и т. д. [означает, что становление шравакой и т. д.] происходит благодаря им. Почему же? Потому что Будды, когда являются, учат неложному [учению о] зависимом возникновении[6], а благодаря [практике] слушания,

обдумывания и созерцания этого [учения] полностью реализуют [положение] шраваки в точном соответствии с верой (почитанием)[7].

Если некто, хотя бы и был мастером в постижении абсолютного благодаря именно [этому] учению [о] зависимом возникновении, и не обретет нирвану в данном рождении, то, тем не менее, реализаторы учения обязательно обретут полное созревание желаемого плода в другой жизни — в соответствии с неизбежностью [возникновения] плода полного созревания деяния (кармы)[8]. Как говорит Арьядэва[9] [в «Четырехсотенной»]:

Благодаря познанию истинной сути[10] [*вещей*], *хотя бы и не обрел*
Нирваны в этой жизни,
Обязательно обретешь без усилий
В другом рождении — в соответствии с кармой.

Именно поэтому в «Мадхьямика[-шастре]» тоже говорится [XVIII, 12]:

Когда не являются совершенные Будды
И нет шраваков,
Мудрость пратьекабудды
Возникает без опоры [*на слова Будды*].

Итак, поскольку осуществляют обретение плода проповеди истинного, то [называются] слушателями — шраваками. [О них] имеются такие [высказывания]: «Осуществили должное. Не узнают существования [т. е. рождения][11] — иного, чем это», и т. д. А также, поскольку, услышав от Татхагаты [о] высшем из плодов или пути наивысшего, истинно совершенного Будды, проповедуют [это] ученикам (последователям), то [называются] слушателями — шраваками[12]. Как говорится в сутре «Белый лотос высшего Учения» — в «Саддхармапундарике»:

Спаситель, теперь мы стали слушателями.
Будем истинно возглашать высшее Просветление.
Будем также полностью повторять слова Просветленного.
Поэтому мы подобны ревностным шравакам.

Хотя бодхисаттвы тоже таковы, тем не менее, поскольку шраваками являются те, которые проповедуют, но нисколько не реализуют соответствующее [проповедуемому][13], то из бодхисаттв [шраваков] не получится.

Это Слово Будды, Истина Будды, имеет отношение к [достижению] трех [видов нирваны] — шраваки, пратьекабудды и наивысшего, истинно совершенного Будды. Поэтому Слово Будды произносится [и для] пратьекабудд. Поскольку по характеристике величины [собрания] заслуг и мудрости[14] эти [пратьекабудды] значительно превосходят шраваков и поскольку вследствие отсутствия [редкостного] собрания заслуг и мудрости, великого сострадания[15], всеведения и т. д. ниже истинно совершенных Будд, то [называются] средними [Буддами]. Далее. Поскольку они могут являть [достижение] мудрости без проповедования [другими] и сами становятся Буддами только ради самих себя, то [называются] пратьекабуддами[16] — обособленными Буддами (Буддами для самих себя).

Поскольку, как уже было сказано, те шраваки и пратьекабудды истинно выходят [из сансары] благодаря тому, что Татхагата объяснил Учение, то рождаются от Муниндры. А также, от кого же рождаются те Муниндры? Сказано: «Будда рождается из бодхисаттвы».

Если говорят так: «Разве не говорят: “Поскольку бодхисаттвы тоже рождаются благодаря проповеданному Татхагатой, то [называются] Сыновьями Победителя?” Поэтому каким же образом Будды Бхагаваны рождаются из бодхисаттв?», то хотя это и истинно, однако бодхисаттвы будут причиной Будд Бхагаванов по двум поводам: благодаря особенности положения и вхождению в истинное восприятие[17]. Здесь [слова] «благодаря особенности положения» [означают, что] поскольку положение Будды имеет [своей] причиной положение бодхисаттвы, [то Будда рождается из бодхисаттвы]. [Слова] «благодаря вхождению в истинное восприятие» [означают, что], как говорит являющийся бодхисаттвой святой Манджушри, Бхагаван Шакьямуни и другие Татхагаты как раз в самом начале пути [к обретению состояния Будды] вошли

в истинное восприятие бодхичитты. Таким образом, в связи с главной причиной того конечного плода и говорится, что Татхагаты рождаются из бодхисаттвы. Именно поэтому, раз [эта] причина является совершенной [и] самой надежной, [и говорят так].

При выражении же почтения причине фактически подразумевается выражение почтения плоду. Для того чтобы указать на необходимость крепко держаться и полностью хранить как условие [становления Буддой эту причину, подобную] большому целебному дереву, дающему воистину неисчислимые плоды, с побегами и т. д., высокому, с нежными листьями, и чтобы действительно присоединить к махаяне массу пребывающих в те времена существ, [которых можно] установить в трех Колесницах, те Будды Бхагаваны и воздают хвалу бодхисаттвам. Как сказано в святой сутре «Гора драгоценностей» — в «Ратнакуте»:

«Кашьяпа, например, новорожденной луне поклоняются, а полной — нет. Кашьяпа, так и те, которые полностью верят мне, должны почитать бодхисаттв. Татхагат — не так. Почему же? Татхагаты возникают из бодхисаттв. От Татхагат возникают все шраваки и пратьекабудды».

Следовательно, [приведенные] доказательства и [слова] Писания обосновывают это [утверждение]: «Татхагаты рождаются из бодхисаттв». А также, что же имеют [своей] причиной те бодхисаттвы? Сказано:

Чувство сострадания, недвойственный ум и
Бодхичитта — причина [становления] Сыновьями
Победителя[18].

Здесь сострадание — (это) милосердие[19]. [Оно] имеет собственную сущность и виды, [которые] будут описаны при [рассмотрении] его самого. Недвойственный ум — [это] праджня, отделенная от двух крайностей: реального и нереального, и т. д.[20] Бодхичитта, как указано в святой сутре «Обсуждение всех дхарм»[21], есть:

«Бодхисаттва должен постигать все дхармы на основе бодхичитты. Все дхармы равны дхармовому пространству. Бодхичиттой бодхисаттвы называется мысль, которая рождается у бодхисаттвы: "Поскольку все дхармы следует признать возникающими лишь на мгновение [и] непребывающими, а познающего [субъекта] совершенно отсутствующим, то эта дхармата — истинная природа сущего и должна быть постигнута всеми существами"[22].

1) Мысль о пользе и благе для всех существ; 2) наивысшее намерение; 3) ум мягкий — благодаря любви; 4) ум не отвергающий — благодаря состраданию; 5) ум не горюющий — благодаря радости; 6) ум не загрязненный — благодаря равному отношению; 7) ум не изменяющийся — благодаря пустоте; 8) ум, не имеющий покрова [клеш и неведения] — благодаря отсутствию признаков; 9) ум не пребывающий — благодаря отсутствию желаний»[23].

Главной причиной [становления] бодхисаттвами являются эти три элемента: «Сострадание, недвойственная праджня и бодхичитта». Как сказано в «Драгоценных четках» — в «Ратнавали»[24]:

Его корнем являются бодхичитта,
Крепкое, как Сумеру,
И всеохватывающее сострадание,
И не опирающаяся на два мудрость.

Поскольку же корнем двух (бодхичитты и недвойственной мудрости) является сострадание, то, желая указать на главенство сострадания, [автор] говорит:

2) Поскольку именно милосердие признается подобным
Семени этого совершенного урожая Победителя и воде [для его] выращивания,
Подобным созреванию (спелости) для длительного пользования [и] пребывания,
Постольку в начале я должен восхвалить сострадание.

Подобно тому как вовне для совершенного [урожая] зерновых и т. д. вначале необходимым является главным образом

2 Зак 3699

семя, в середине — вода и в конце — созревание (спелость), так и для совершенного урожая Победителя, как указывается, в течение трех времен необходимо именно сострадание[25].

Итак, из-за страдания, вызываемого страданием других, сострадательный истинно порождает намерение: «Для того чтобы полностью спасти всех страдающих существ, я обязательно должен вырвать [их] из страдания всех этих миров и действительно установить в [положении] Будды!» Поскольку же этот обет невозможно исполнить без недвойственной мудрости, то обязательно занимаются [практикой] именно недвойственной мудрости[26]. Поэтому-то именно сострадание и является семенем всех качеств Будды. Как сказано в «Драгоценных четках» — в «Ратнавали»:

Махаяна, в которой
Сострадание предваряет все практики
[И] объясняется незапятнанная мудрость,
Порицает того, [кто] полностью разрушает мысль [бодхи].

Хотя бы и зародили бодхичитту, но если бы потом снова и снова не орошали водой сострадания, то не накопилось бы огромное собрание плодов, неизбежно ушли бы в нирвану по [типу] паринирваны[27] шраваки и пратьекабудды. Хотя бы он и достиг положения [обладателя] безграничного [собрания] плодов, но если бы был лишен полного созревания сострадания, то не обладал бы ими долгое время. Великое собрание плодов святых тоже не росло бы долго — при непрерывном следовании от ступени к ступени (к совершенству).

Теперь, разъяснив особенности собственной сущности сострадания и желая именно ему выразить поклонение, касаясь видов размышлений, [приводящих к его возникновению, автор] говорит:

3) Поклоняюсь тому, кто сострадателен к существам,
Признавшим вначале Я: «Я» и
Породившим признание [желание] в отношении вещей:
«Это — Мое»,

Не имеющим, подобно вращающемуся водяному колесу, своей власти!

Этот мир, думая из-за восприятия Я, [имеющего место] прежде признания Моего, [о] несуществующем Я «существует», признает истинным именно это[28]. Думая: «Это — Мое», признает все виды вещей, отличных от объекта, воспринимаемого, как Я, [и желает их]. Этот мир, признающий Я и Мое, очень крепко связан веревкой деяний (кармы) и клеш, находится в зависимости от действия сознания — творца иллюзии; [существа] непрерывно скитаются в огромном колодце сансары, глубоком, простирающемся от Вершины мира до [ада] Авичи[29]. Хотя имеются три [группы мучителей] самклеши[30]: 1) неведения и других клеш, 2) деяния (кармы) и 3) рождения, [которые] по своему характеру ведут [существ] подобно [тому], кто насильно заставляет идти на поводу [лошадь], но фактически предшествующая, последующая и промежуточная ступени не имеют границ. [Существа] ежедневно поражаются страданием страдания и страданием изменения[31]. Поэтому живут, не выходя из положения, [подобного положению человека,] привязанного к водяному колесу.

Поскольку бодхисаттва, взирая из-за страдания страдания тех [существ] на них с сильным состраданием, стремится [их] спасти, постольку именно в самом начале [идет] поклонение великому состраданию Бхагавана. Это — сострадание бодхисаттв, [возникающее при] виде [страдания страдания] существ [первый вид страдания].

Чтобы разъяснить, с точки зрения предмета, [размышление, над которым или видение и постижение которого вызывает сострадание,] также [два других вида] сострадания [возникающего при] размышлении над [изменчивостью] дхарм и [при постижении того, что все] непредставимо[32] [пусто], говорится:

4) [Бодхисаттва] видит сущее как изменчивое и пустое — лишенное собственного бытия,
Подобное луне в колеблющейся воде.

[Это] надо присоединить к тому [четверостишию]: «Поклоняюсь тому, кто сострадателен...». Итак, [рассматривая ситуацию,] когда отражение луны в совершенно чистой воде, охваченной из-за не очень сильного ветра небольшим волнением, является как реально воспринимаемый объект, [который уже был] объектом восприятия прежде, и предмет [из числа] тех, [что] мгновенно [возникают и] уничтожаются, высшие [бодхисаттвы] видят, что есть две [идеи], объясняющие собственную сущность [всего существующего], а именно: непостоянство в каждое мгновение и пустота — отсутствие собственного бытия[33].

Соответственно, бодхисаттвы, попавшие из-за сострадания под власть других, видят [наличие у] существ море «взглядов на совокупность разрушимого»[34], [с] главной причиной [этого] — вкусом нектара учения, [опирающегося на] неведение, [и с наличием] всех ложных идей [в качестве своего] признака. [Существа] предстают перед [ними] как отражение [их] собственных деяний (кармы), находящиеся в сильно волнуемом ветром неправедных дискурсивных мыслей огромном [океане] синей воды неведения всех существ. Когда [бодхисаттвы] видят [их], ежесекундно поражаемых молнией страдания непостоянства [изменчивости] и пустотности, лишенных собственного бытия, то желают истинно обрести [состояние] Будды, [дающее возможность] уничтожить их страдание непостоянства, [с] главной причиной — вкусом нектара высшего Учения, [имеющее своим] признаком отбрасывание всех ложных идей, обладающего бытием, противоположным [бытию] всех существ.

Глава 1

ПЕРВОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «СОВЕРШЕННО РАДОСТНАЯ»

После поклонения тем [видам] их сострадания, [которые возникают при] видении [ужасающего положения] существ, понимании [изменчивости] дхарм и [постижении] непредставимости [всего сущего, автор,] желая описать десять видов бодхичитты бодхисаттв [и] приступая [к описанию] первой бодхичитты, говорит:

4) Та читта этого сына Победителя, которая ради
Полного спасения существ подчинена состраданию

5) И полностью пребывает в радости, [вызванной] полной отдачей [заслуг]
Посредством пожеланий Самантабхадры, называется первой.

Когда рассматриваем как целое непорочную[35] мудрость бодхисаттв, дополненную состраданием и т. д., то [она] получает название бхуми — земля[36], так как является опорой достоинств. По характеристике же все большего и большего возрастания числа достоинств, обретения выдающегося могущества, [достижения] высшего [уровня в практике] отдачи и других парамит и [уровня плода] полного созревания [деяний] она рассматривается в виде десяти бхуми (ступеней), [таких, как] «Совершенно Радостная» и т. д., но при этом подразделение производится не с точки зрения [ее] собственной сущности.

Как сказано [в сутре «Десять ступеней» — «Дашабхумике»]:

Как след птицы [в] небе не может быть
Описан и увиден мудрецами,
Так и все ступени Сына Победителя тоже
Невозможно описать. Если [так,] то как можно [об этом] услышать?

Итак, ступень бодхисаттвы «Совершенно Радостная»[37] является первым рождением читты — мысли[38] бодхисаттв, а в конце — десятое рождение мысли — «Облако Дхармы». При этом та, обладающая уже описанным особым состраданием, [возникающим при] видении пустоты — отсутствия собственного бытия существ [и всего сущего вообще], читта бодхисаттвы, которая подчиняется состраданию и полностью отдает [заслуги] посредством пожеланий[39] бодхисаттвы Самантабхадры, имеет название «Совершенно Радостная» [и] воплощает [в себе] плод, имеющий [своей] причиной ту недвойственную мудрость, — называется «первой». Здесь те десять великих пожеланий и другие — десять асанкхья[40] сотен тысяч пожеланий, которые произносятся породившим первую мысль бодхисаттвой, собраны в пожеланиях бодхисаттвы Самантабхадры. Пожелания Самантабхадры созданы специально: для того чтобы объединить все пожелания.

Итак, подобно тому как в Колеснице шраваков на основании особенностей вхождения и пребывания на пути плода устанавливаются восемь ступеней шраваки[41], [так и] у бодхисаттв в махаяне тоже есть десять ступеней бодхисаттвы. А также, подобно тому как период, соответствующий части истинного раскрытия [истинного, т. е. период второго пути — соединения[42], у] шраваки не признается периодом вхождения в первый плод [святости], [так и у] бодхисаттвы, [который] станет [собственно бодхисаттвой только при первом рождении мысли], — тоже. Как сказано в сутре «Драгоценное облако» («Ратнамегха»):

«Это пребывание в [самом] начале сразу же по [достижении] той первой ступени, характеризующейся действием с величайшей верой (преданностью)[43]*, является ступенью, [когда] бодхичитта бодхисаттвы [еще] не рождена».*

[Там же] описывается и пребывание в тот момент действия с верой (преданностью):

«Сын Рода[44]*, например, царь Чакравартин*[45] *ушел от цвета человека, но не обрел цвет бога. Аналогично и бодхисаттва:* [*он*] *тоже совершенно ушел от всех ступеней мирских*[46]*, шраваков и пратьекабудд, но не обрел абсолютной ступени бодхисаттвы».*

А также, когда он достигает первой ступени, называющейся «Совершенно Радостная»,

5) С того [момента] он, поскольку достиг той [ступени],
Называется словом «бодхисаттва».

Достигший того [состояния] ума [находится] в положении, во всех отношениях далеком от ступени обычного существа; именно [он] называется словом «бодхисаттва», и никак иначе, поскольку тогда он является святым — арьей[47]. Как сказано в [святой сутре] «Бхагавати» [«Праджняпарамите», состоящей из] 2500 [шлок][48] — в «Сардхадвисахасрике»:

«Бодхисаттва» — название существа (*саттва*), *постигшего* (*бодхи*), [*того,*] *кто постиг и знает все дхармы. Каким же образом* [*он*] *понимает* [*их*]*? — Не так, как те не возникающие, воистину не возникающие и ложные* [*дхармы*] *понимаются обычными, простыми существами, и не так, как* [*они*] *обнаруживаются обычными, простыми существами. Поэтому и называется «бодхисаттвой». Почему же?*

Бодхи совершенно не постигается.

Бодхи не реализуется.

Бодхи не воспринимается.

Сувикранта-викрамин, Татхагата не обнаружил бодхи, так как все дхармы необнаружимы. Поскольку все дхармы не воспринимаются, то называется «бодхи». Подобное называется "бодхи Будды". [*Оно*] *совершенно неописуемо.*

Сувикранта-викрамин, бодхисаттвами не называются те, которые гордятся [*реализацией мысли*] *о бодхи: "Породили мысль о бодхи и должны порождать эту мысль о бодхи. То бодхи, в отношении которого мы должны порождать мысль,*

существует". Они называются джатисаттвами — существами, [думающими] о рождении. Почему же? [Потому что они] признают рождение, признают мысль, признают бодхи», и т. д. [Там] же говорится: *«Бодхи не имеет признаков, лишено бытия, [характеризующегося] признаками. То, что постигается так, называется "бодхи". А также: [оно] неописуемо. Сувикранта-викрамин, поскольку познает те дхармы, то называется бодхисаттвой. Сувикранта-викрамин, тот, кто, не понимая и не постигая эту дхарму, думает о себе: "бодхисаттва", — далек от ступени бодхисаттвы и далек он от качеств бодхисаттвы. Соответственно, именем бодхисаттвы он вводит в заблуждение мир богов, людей и асуров. Сувикранта-викрамин, если будут бодхисаттвами благодаря лишь только слову, тогда и все существа тоже будут бодхисаттвами. Но, Сувикранта-викрамин, это не просто словесное выражение, это — ступень бодхисаттвы»,* и т. д.

Обретший указанную бодхичитту в том положении не только называется именно [тем] словом — *бодхисаттва*, но, кроме того,

6) Он также родился в Роду Татхагат
И избавился от всех трех [видов] своих уз.
Тот бодхисаттва обладает высшей радостью
И способен также перемещаться по всем ста областям мира.

Поскольку этот бодхисаттва ушел от всех ступеней обычных существ, шраваков и пратьекабудд и поскольку стал на путь, ведущий к ступени Татхагаты Всюду Свет, то [он] родился в Роду[49] Татхагат. Тогда, поскольку Он действительно видит отсутствие индивидуального Я, то лишен и трех уз[50], именуемых «взглядом на совокупность разрушимого», сомнением и принятием нравственности и обетов за высшие[51], так как снова не рождаются[52].

Если видение истинной сущности уничтожает «взгляд на совокупность разрушимого», [который возникает] в результате приписывания — [принятия существования] Я и, соответственно, возможность движения по другому пути, [возникаю-

щую] из-за сомнения, то [понимают, что] другой [путь] не является [верным]. Поскольку благодаря проникновению в [понимание] истинного обретают достоинства, имеющие [своей] причиной это, и избавляются от недостатков, несовместимых [с данной] ступенью, то рождается особая, необычная радость, вследствие [чего] многократно [возрастает чувство] радости. Поэтому тот бодхисаттва обладает и высшей радостью. Поскольку же имеется выдающаяся совершенная радость, то эта ступень и получает название «Совершенно Радостная». [На ней он] также [становится] способным посещать сто областей мира[53].

7) Ступая со ступени на ступень, будет продвигаться вверх.
Тогда у него будет покончено со всеми путями плохих форм жизни.
Тогда у него [наступает] конец всем ступеням обычного существа.
Указывается, что он такой же, как [пребывающий на] восьмой [ступени] святости [шравака][54].

В силу тренированности в [том, как] постигать Учение, и в силу большого желания ступить на вторую и другие ступени он будет продвигаться вверх, ступая со ступени на ступень. Короче, подобно тому, как у святого (срота-апана) [«вошедшего в поток»] и других [святых шраваков] в результате постижения святого Учения, соответствующего самой [данной ступени, происходит] отделение от недостатков и возникновение достоинств, [так и] у этого бодхисаттвы тоже благодаря постижению ступени возникают достоинства, соответствующие самой [этой ступени], и исчезают недостатки. Так объясняется на примере срота-апана.

Этот бодхисаттва,

8) Хотя и пребывает в первом взгляде совершенной бодхичитты[55],
По заслугам совершенно превосходит
Пратьекабудд вместе с родившимися [благодаря] Слову Муниндры [шраваками].

А это является другой особенностью. Как говорится в священном [тексте] «Полное освобождение Майтреи» — «Майтрея-вимокше»:

«Сын Рода, например, сын царя, [становящийся] вскоре после рождения обладателем [при]знаков [рода] царя, благодаря великой сущности [своего] рода превосходит даже все собрания сановников — главенствующих старейшин. Аналогично и бодхисаттва-новичок: поскольку вскоре после порождения мысли о Просветлении рождается в Роду Царя Учения — Татхагаты, то благодаря бодхичитте и состраданию превосходит шраваков и пратьекабудд, долго практиковавших праведность.

Сын Рода, например, тех достоинств силы воздушного [потока от] крыльев и совершенно чистых глаз, которые имеются вскоре после рождения [у] ребенка великого Повелителя гаруд[56]*, нет у всех старших всех собраний других птиц. Аналогично, тех достоинств покорения противников силой крыльев — порождения мысли о всеведении и совершенно чистых глаз — высшего помысла [о спасении всех существ], которые есть [у] породившего первую мысль о Просветлении бодхисаттвы — ребенка великого Повелителя гаруд — Татхагаты, истинно явившегося в Роду великого Повелителя гаруд [Будды], нет у всех шраваков и пратьекабудд, [реализующих] истинный выход [из сансары] сто тысяч кальп»,* и т. д.

8) Он превзойдет [их] также умом на [ступени] «Далеко Зашедшая».

Как говорится в святой [сутре] «Десять ступеней» — «Дашабхумике»:

«О, Сыновья Победителя, например, родившийся в царском роду сын царя, обладающий [при]знаками [рода] царя, хотя и превосходит, только родившись, все собрания сановников по величию царского [рода], но по силе своего ума, если разобраться, — нет. Когда же он становится взрослым, тогда, породив силу своего ума, полностью уходит от всех деяний сановников.

О, Сыновья Победителя, аналогично и бодхисаттва, хотя сразу же после порождения мысли [о Просветлении] и превосхо-

дит всех шраваков и пратьекабудд по величию высшего помысла [о спасении всех существ], но по силе своего ума, если разобраться, — нет. Бодхисаттва, находящийся на этой седьмой ступени бодхисаттвы, [называющейся "Далеко Зашедшая",] благодаря пребыванию в величии познания своего объекта совершенно уходит от всех деяний шраваков и пратьекабудд».

Поэтому, если так, следует признать, что хотя, начиная именно со [ступени] «Далеко Зашедшая», бодхисаттва, породив силу своего ума, и превосходит шраваков и пратьекабудд также [и по уму], но на низших ступенях — нет. Из этих [слов] Писания со всей определенностью явствует: «У шраваков и пратьекабудд тоже имеется понимание отсутствия собственного бытия [у] всех дхарм»[57]. Если не так, то, раз [они] лишены понимания отсутствия собственного бытия вещей, их, как [и] лишенных желаний мирских [существ][58], превзойдет, если разобраться, по своему уму даже бодхисаттва, породивший первую мысль. Подобно внешним — небуддистам, ими не будет также отвергаться всякий рост малого[59] [— клеши], относя его к *Трем Мирам*, поскольку из-за восприятия [существования] собственной сущности рупы и других [скандх][60] впали бы в ложное. Не постигли бы и отсутствие индивидуального Я, так как воспринимали бы [как действительно существующие] скандхи — причину [того, что мы] признаем [их] за Я [или признаем Я как их господина][61]. Как говорится в «Драгоценных четках» — «Ратнавали»:

До тех пор, пока имеется восприятие скандх,
[Будет и] восприятие их как Я.
Если же имеется восприятие Я, [будет] и деяние [карма].
Из-за него же есть рождение.
Три пути не имеют начала, конца и середины.
Круг [перерождений в] сансаре подобен [огненному] кругу
[вращающейся] горящей головни.
Это взаимообусловливание становится сансарой.
Итак, вследствие невидения в трех временах
Двух — себя и другого,

Будет покончено с восприятием Я.
Затем с деянием и рождением.

[Там] же говорится:

Индрии[62] *воспринимают [существующие в данный момент]*
Теперешние объекты подобно тому, как
Глаз ошибочно воспринимает
[Вращающуюся] горящую головню [как огненный] круг.
Считается, [что] органы чувств и содержание [воспринимаемого] органами чувств
[Имеют] природу пяти махабхути[63].
Поскольку каждое махабхути в отдельности не имеет смысла, то
Они фактически не имеют смысла [в качестве существующих реально].
Если каждое махабхути [является] отдельным [от других], то
Придем к огню без дров.
Если [они соединены] вместе, то будут без признаков.
Аналогично рассматриваем и остальное.
Итак, поскольку махабхути в двух видах не имеют смысла, то
[Их] соединение [вместе тоже] не имеет смысла.
Поскольку [их соединение] вместе не имеет смысла, то
Рупа тоже по сути не имеет смысла.
Поскольку сознание (виджняна), ощущения (ведана), представления (санджня)
И соединители (санскары), каждое в отдельности и все вместе,
Сами по себе не имеют смысла, то
Они не имеют смысла в абсолютном (высшем) смысле.
Как по устранении страдания
Фактически гордятся в блаженстве,
Так и когда разрушено блаженство,
Гордятся в страдании[64].
Итак, поскольку сущность отсутствует, то
Отвергают жажду встречи с приятным

И жажду отделения от неприятного.
Поэтому видящий так — освобождается.
Кто же будет видеть?
В [плане относительной истины] наименований[65] *говорят о сознании [читте].*
Когда нет психического [чайтта] — нет и сознания [читты].
И поскольку [его существование] не имеет смысла, то [его] не признают существующим.
Постигнув таким образом, истинно так, как оно есть,
Бессмысленность [существования] сущего [вообще и существ в частности],
Подобно огню, не имеющему причины [материала для горения],
Уходят в нирвану, не пребывающую, без получаемого [скандх][66].

Если говорят так: «Только бодхисаттвы видят так отсутствие собственного бытия», то этого нет, поскольку так говорится [в Писании] о шраваках и пратьекабуддах. Откуда же это известно? Следует сказать: потому что в самом конце [текста говорится] о бодхисаттвах:

Итак, бодхисаттва, тоже
Увидев [так сущее], истинно желает Просветления.
Однако из-за сострадания он
Пребывает [в] мире до Просветления, и т. д.

В [шравака-сутрах], объясняющих путь шраваков, ради устранения покрова клеш[67] у шраваков [говорится]:

Материальное (рупа) похоже на лопающуюся пену,
Ощущения (ведана) подобны пузырькам [в] воде,
Представления (санджня) схожи с миражом,
Соединители (санскары) подобны банановому дереву[68],
Сознание (виджняна) — как иллюзия.
[Так] сказал Родственник Солнца — [Будда], и т. д.

[Здесь] на примерах лопающейся пены, пузырьков [в] воде, [видимой] в мираже воды, бананового дерева, иллюзии и т. д. истинно исследуются соединители (санскары) [и другие скандхи].

Объяснение этого же самого предмета лично Учителем [Нагарджуной в «Драгоценных четках» — «Ратнавали» таково]:

В махаяне учат нерожденности. [*В хинаяне*]
По-другому — исчерпанности, пустоте.
Исчерпанность и нерожденность — фактически
Одно и то же. Примите [*эту истину*].

И, соответственно, [в «Мадхьямика-шастре»] говорится:

Бхагаван, знающий вещественное [*санскрита-дхармы*]
И невещественное [*асанскрита-дхармы*], *по словам*
Катьяяны, отрицает оба —
Существование и несуществование.

У того, кто думает: «Если в Колеснице шраваков тоже объясняется отсутствие сущности у дхарм, тогда проповедование махаяны не будет иметь смысла», эта идея, считаю, тоже, соответственно, противоречит логике и Писанию. Учение махаяны учит не только отсутствию сущности у дхарм. В таком случае чему же [еще]? [В нем] есть также бодхисаттвовские ступени и парамиты, пожелания, великое сострадание и т. д., полная отдача [заслуг], два собрания и неохватная умом дхармата[69]. Как говорится в «Драгоценных четках» — «Ратнавали»:

В той Колеснице шраваков
Не объясняются бодхисттвовские пожелания,
Практика [*парамит и*] *полная отдача заслуг.*
Зачем же [*она*] *бодхисаттве?*
Тема пребывания в практике [*реализации*] *Просветления*
Не излагается в разделе Сутр.
В махаяне же — проповедуется.
Поэтому принимается мудрыми.

Учение махаяны тоже [имеет] доказательства для разъяснения [идеи] отсутствия сущности дхарм, так как признается, что [оно] излагает [это] развернуто. В Колеснице же шраваков [тема] отсутствия сущности дхарм исчерпывается лишь кратким объяснением. Как говорит Учитель [Нагарджуна в «Восхвалении Ушедшего от мира»]:

Без постижения несуществования признаков,
Вы сказали, нет и освобождения.
Поэтому Вы полностью объяснили это
В махаяне.

Поскольку [коснуться этой темы] пришлось [только по] случаю, то [сказанного] достаточно. Поэтому, так как [те, у кого] ум не [пребывает в] беспорядке, могут понять суть [изложенного] предмета самостоятельно, то следует излагать вкратце.

9) Тогда для него высшей будет отдача —
Первая причина [достижения] Просветления совершенного
Будды.

Для того бодхисаттвы, [который] достиг ступени «Совершенно Радостная», особую значимость будет иметь именно парамита отдачи — [первая] из десяти: отдачи нравственности, терпения, усердия, дхьяны, праджни, метода, пожеланий, силы и мудрости. [Но] нет и отсутствия других [парамит]. Эта отдача является также первой причиной [обретения] всеведения.

9) Почитание отдачи даже собственного мяса
Будет также причиной оценки непроявленного.

Поскольку тогда достоинства того бодхисаттвы [еще] не могут быть проявлены, то те, которые есть — постижение и т. д., прекрасно оцениваются особым мерилом [понимания] лишенности реальности внешних и внутренних факторов, как, [например,] по дыму и т. д. судят об огне и т. д. Желая указать, что подобно тому, как у бодхисаттв отдача является первой причиной [достижения положения] Будды и верным признаком [еще] не проявленных достоинств, [так и] у обычных существ, шраваков и пратьекабудд [она же] является причиной устранения страдания и обретения прочного блаженства, [автор] говорит:

10) Все эти существа жаждут блаженства.
Люди не [желают] также отсутствия обладания
блаженством.

Обладание же возникает благодаря отдаче. Поняв [это],
Муни вначале говорит об отдаче.

Поскольку [при изучении причинных] связей [в] течение собственной [жизни] мирские [существа] ложно понимают причину возникновения мирского блаженства, устраняющего страдания, [блаженства, которое является] врагом голода, жажды, болезни, холода и т. д., то очень стремятся к [тому, что] не является подлинным блаженством, устраняющим страдание. У того, [кто] желает подобного блаженства, то блаженство, которое имеет свойство устранять страдание, [приходит в результате] обладания желаемым объектом, являющимся врагом страдания. [Он] не мыслит [себе] возникновения отсутствия обладания [блаженством], имеющим ложную сущность. Те же объекты, являющиеся причиной устранения страдания, не появляются у [тех, кто] не накопил достаточно заслуг, возникающих благодаря отдаче. Размышляя [таким образом], Бхагаван понял природу помыслов всех существ. Поэтому в самом начале — [даже] раньше разговора о нравственности — говорит об отдаче.

Теперь, чтобы указать на великие свойства отдачи, [которые проявляются] в соответствии с собственным действием дающего субъекта, хотя бы [он] и является неправедным, [автор] говорит:

11) У тех, кто имеет слабое сострадание и очень грубые
помыслы,
[Кто] усерден [в осуществлении] собственного блага,
Желаемое достояние, являющееся причиной
утихомиривания страдания,
Тоже появляется благодаря отдаче.

У тех, кто заботится о [собственном] благе даже больше, чем заботящийся о [своем] благе подобно купцу, желающему после того, как вложил очень мало денег, [получить в] результате очень большое количество денег, и [которые,] хотя и уважают желание давать, но не устраивают великого празднества [из] желания просто давать, совершенно не заботясь о результатах давания, как [это происходит] у Сыновей Сугаты[70]

из-за подчиненности состраданию, давание тоже будет причиной утихомиривания страдания, поскольку благодаря отворачиванию от восприятия недостатков давания и тому обретению ясности в восприятии только достоинств [совершается отдача, приводящая к возникновению] совершенного, выдающегося достояния, благодаря [которому] уничтожаются телесные страдания, душевные мучения, голод, жажда и прочее.

Этот же, который вследствие отсутствия сострадания почитает желание давать только из-за связи [давания] с устранением соответствующего страдания,

12) Этот же, когда благодаря факту давания
Быстро обретает встречу со святым существом,
Затем, истинно прервав поток существования,
Придет к успокоенности [нирване], имеющей [своей] причиной эту [встречу].

[Так] сказано. Поскольку имеется [утверждение]: «Высшие [святые] идут в сторону дающего, хозяина дара», то очень почитающий давание, повстречавшись в результате факта давания со святым существом, понимает благодаря проповеданному им отсутствие достоинств у сансары и, реализовав непорочный путь святого, утихомиривает страдание. Избавившись при [этом] от неведения, оставит текущий с безначального времени сансарный поток следующих друг за другом рождений и смертей и уйдет в паринирвану по [типу] Колесницы шраваков и[ли] пратьекабудд. Если так, то отдача у не являющихся бодхисаттвами является причиной обретения сансарного и нирванистического блаженства.

13) Поклявшиеся [приносить] существам пользу
Благодаря даванию быстро обретают радость.

Не являющиеся бодхисаттвами не обретают указанный плод одновременно с даванием. Поэтому, если они могут и не предпринимать давание ради не имеющегося [тогда] в наличии плода давания, то бодхисаттвы в результате полного удовлетворения просителя как раз одновременно с даванием

обладают сильной радостью как совершенным плодом давания желаемого и именно в ней имеют плод давания. Поэтому будут радоваться даванию всегда.

Итак, согласно сказанному,

13) Поскольку [она важна для] сострадательных и несострадательных,

[так как] отдача является у всех причиной полностью высокого и истинно хорошего[71],

13) Постольку речь об отдаче является главной.

Почему они будут [все] время постоянно почитать давание? Удовлетворение просителей посредством полного наделения [их желаемым] достоянием рождает у бодхисаттв особую радость. Какова же [она]? Следует сказать:

14) Если у святых [муни] благодаря вхождению в успокоенность [нирвану]
Не реализуется такое [же] блаженство, как возникающее [у] Сына Победителя,
Когда [Он] слышит [и] понимает слово: «Дай!»,
То стоит ли говорить [о блаженстве, возникающем] при отдавании всего?

Если то блаженство, которое снова и снова возникает у бодхисаттв, когда [они] слышат и понимают слово просителей «дай!» и думают: «они просят у меня», является более выдающимся, чем даже нирванистическое блаженство [шраваков и пратьекабудд], то стоит ли говорить о [блаженстве, возникающем] у удовлетворяющих просящее существо отдачей внешних и внутренних вещей?

А также, если говорят: «Почему же у бодхисаттв, отдающих названные внешние и внутренние вещи, не возникает телесное страдание?», то говорю: у махатм — Великих Существ — появление телесного страдания [так же] невозможно, как [и при] рассекании [у] неодушевленных [предметов]. Как говорится в святой [сутре] «Самадхи небесной сокровищницы» — «Гагана-ганьджа-самадхи»:

«Так, например, имеется роща великих деревьев саала. Когда кто-нибудь, придя туда, срубает одно [дерево] саала, то оставшиеся там деревья саала не думают так: "Это — срубили. Нас — не срубили". И у них нет [возникающей в] результате [этого] симпатии и[ли] антипатии. Нет понимания и мышления. То терпение бодхисаттвы, которое подобно тому, является терпением совершенно чистым, высшим, равным пространству».

В «Драгоценных четках» («Ратнавали») тоже говорится:

У кого есть душевное страдание,
У того нет телесного страдания.
Из-за сострадания он [переживает] страдание мира.
Именно поэтому пребывает [в сансаре] долго.

А также, у кого, [еще] не достигшего состояния бесстрастности, непривязанности, в результате реального столкновения с объектом, противодействующим существованию тела, неизбежно возникает телесное страдание, у того оно же выступает в качестве причины значительно большего погружения в осуществление блага существ. [Это] выражено [в таких словах]:

15) Отдает отсеченную плоть и, увидев благодаря своему страданию
[Испытываемое] другими страдание ада и т. д.
Как переживаемое [им] самим, он
[Со всем] усердием быстро предпринимает [шаги], чтобы прекратить его.

Когда бодхисаттва смотрит на нестерпимые страдания существ, [пребывающих] в мучительном аду, состоянии животного, Мире Ямараджи и т. д., непрерывно терзающие невыносимо тело очень жестоким страданием, значительно больше, чем тысячекратно, превышающие страдание, [возникающее при] рассечении его тела, как на переживаемое собственное страдание, то, отнесясь пренебрежительно к страданию [от] рассечения его тела, [со всем] усердием быстро предпринимает [шаги] для того, чтобы прекратить у живых существ страдание ада.

Чтобы указать виды парамиты в отношении отдачи, о которой идет речь, говорится:

**16) Отдача, лишенная даваемого, получателя [и] дающего,
Называется парамитой ушедшего от мира.**

Здесь [словом] «пара» [называется то,] что [является] другим берегом, или стороной моря сансары, [это положение] Будды, обладающего природой, лишенной всех покровов клеш и познаваемого. Достигшее, достигающее другой стороны, называется «парамитой» — ушедшей на другую сторону[72].

[Полное название первой парамиты — «даана-сья паарамита-а» сокращаем для удобства до «даана паарамита». Некоторые говорят, что если при этом опускаем «сья» — окончание шестого падежа и «а» — первого падежа, то следует опустить и «м» — окончание второго падежа дополнения. Тогда должно получиться «даана паарета», так как по правилам соединения [сандхи] конечная «а» в слове «паара» и первая «и» в слове «ита» сливаются в «е». Но] поскольку по этому правилу: «если имеется следующее слово [в данном случае «ита»], то [падежное окончание] не должно опускаться» — [окончание второго] падежа дополнения не опускается, то [«м»] будет в наличии, или поскольку [если мы считаем, что слово «паарамита» образовано от «паарама» — высший,] является [соединением типа] «пришодара» — «с пятном на животе», [образованным из двух слов — «приша» и «удара», при соединении которых окончание первого слова «а» опускается, а первая буква второго слова «у» переходит в «о»,] и т. д., то ставится окончание «м», [так как в «ма» опускается конечная «а»].

В результате овладения праджней [парамита переходит] в [качественно иной] вид [и получает соответствующее] название. Отдача и т. д. являются парамитами, так как подобны ушедшему на другую сторону. Истинно установившись благодаря характеристике полной отдачи [заслуг] в движении на другую сторону, отдача получит название парамиты[73]. Нравственность и другие [парамиты, которые] будут объясняться [позже], следует рассматривать аналогично.

В «Бхагавати Праджняпарамите» сказано: *«Если эта отдача, именуемая парамитой, лишена восприятия даваемого, полу-*

чающего и дающего [*т. е. лишена представления о них*], *то является парамитой ушедшего от мира»,* так как не воспринимающий [это является святым,] ушедшим от мира, а воспринимающий, раз [эти восприятия и представления] относятся к [относительной] истине [мирских] наименований, является только мирским [существом]. Она не может быть постигнута не достигшими положения бодхисаттвы. А также

16) Из-за родившейся привязанности к трем она
Называется парамитой мирского.

Та же самая отдача называется парамитой мирского, если имеется восприятие трех. Теперь, чтобы в заключение указать удивительные достоинства, [являющиеся специфической] особенностью постижения [того, что] называется ступенью, о которой идет речь, говорится:

17) Соответственно, эта радость, пребывающая в душе Сына Победителя
И достигающая у высшей опоры прекрасного явления света,
Подобно драгоценному хрусталю, побеждает,
Полностью рассеяв весь густой мрак.

Слово «соответственно» [употребляется здесь] для того, чтобы указать вид [того,] о чем идет речь. «Радость» — фактически указывает название ступени. «Побеждает» — значит «пребывает, нанеся поражение противной стороне». Поскольку та [радость], раз [она] имеет духовную природу, пребывает в душе Сына Победителя, то находится на высоком [уровне]. Ступень «Совершенно Радостная», как уже было сказано, полностью рассеет и победит также весь густой мрак. Чтобы объяснить смысл того, о чем идет речь, посредством примера, говорится: «подобно драгоценному хрусталю».

[*Это была первая глава*] *из работы «Введение в мадхьямику»* — [*описание*] *первого рождения мысли,* [*ступени*] *«Совершенно Радостная». Закончено объяснение первого рождения мысли бодхисаттвы.*

Глава 2
ВТОРОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «НЕПОРОЧНАЯ»

Теперь, приступая к [объяснению] второго [рождения мысли, автор] говорит:

1) Поскольку он обладает чистым достоинством совершенной нравственности, то
Избавился от нечистоты нарушения нравственности даже в сновидении.

Поскольку все особенности постижения [того, что] называется ступенью, имеют одну природу, то если того нет, не возникают [и они]. Поэтому достоинства указывают на особенности второго и других рождений мысли, [возникающих] благодаря выдающейся парамите нравственности.

Здесь, поскольку клеши контролируются и грехи не возникают, то огонь блуждания мыслей утихомиривается, в результате чего ум охлаждается. И поскольку [нравственность] является причиной блаженства, то [она есть] то, на что опираются высшие [святые]. Поэтому эта нравственность имеет [своим] признаком семь отвержений[74]. Три элемента — неалчность, незлобивость и истинный взгляд — создают побудителей тех [отвержений]. Поэтому когда речь идет о нравственности с точки зрения побуждения, говорят о десяти путях деяния.

Совершенная нравственность — высшая нравственность. Чистое достоинство — полностью очищенное[75] достоинство. В результате получаем: «Полностью очищенную совершенную нравственность». Поскольку собственное достоинство,

[реализуемое на этой ступени,] полностью очищено, то нравственность является выдающейся. Поскольку тот бодхисаттва обладает ею, то даже в ситуации сновидения не замарывается нечистотой нарушения нравственности.

А также, каким же образом он будет [обладать] таким полностью очищенным достоинством совершенной нравственности? Итак, этот бодхисаттва, находящийся на второй ступени бодхисаттвы,

1) Поскольку очистил деятельность тела, речи и ума, то Творит все вместе десять путей высшего деяния.

Как говорится в [главе] «Вторая ступень бодхисаттвы» [святой сутры «Десять ступеней бодхисаттвы» — в «Дашабхумике»]:

«1. *О, Сыновья Победителя, бодхисаттва, находящийся на ступени бодхисаттвы «Непорочная», по [самой своей] природе является отвергнувшим пресечение жизни. Отвергнув дубинку, отвергнув [острое] оружие, отвергнув злобу, вражду, обладает сдержанностью и, установившись в сострадании, он [думает о] пользе и благе для всех живых существ, одушевленных созданий, питает [к ним] чувства милосердия и любви. И если он не причиняет живому существу вреда даже мысленно, то стоит ли говорить о нанесении другому существу вреда телом умышленно, сознавая, [что это] живое существо?*

2. *Является [он] и отвергнувшим взятие неданного. Поскольку он проявляет умеренность в отношении собственного имущества, милосерден и относится к достоянию других с уважением, то в отношении вещей, находящихся в распоряжении других, сознавая [их] принадлежность другому и [что их взятие будет] воровством, [ведет себя так, что] не берет неданного. Если [не берет таким образом] даже травинки и листика, то стоит ли говорить о других [нужных для] жизни предметах?*

3. *Является также отвергнувшим прелюбодеяние [совершаемое] из страсти. Если он, будучи умерен в отношениях со своей женой и не питая страсти к жене другого, не порождает*

даже мысли, влекущейся к принадлежащей другому женщине, чужой жене и [лицам,] охраняемым родом, полом и законом [дхармой], то стоит ли говорить о [сексуальном] использовании не [соответствующих] членов тела или [сексуальном] контакте двух однополых?

4. *Является отвергнувшим и произнесение лжи. Говорит правду, говорит истину, говорит вовремя; как сказал, так и делает. Если он даже в сновидении не говорит [ни] слова лжи с намерением обмануть, изменяя [своим] взглядам, терпению, желаниям и пониманию, то стоит ли говорить о произнесении [лжи] преднамеренно?*

5. *[Он] является также отвергнувшим злословие — доносительство. Поскольку не вызывает у живых существ распри и пребывает в ахимсе — совершенном непричинении вреда [другим], то, услышав [о каких-либо] делах там, не рассказывает [о них] здесь, чтобы разъединить тех [существ]. Не вызывает распри [у] живущих в согласии и не обостряет отношения у пребывающих в раздоре. Радуется согласию людей и уважает согласие людей. Не произносит [ни] слова правды или лжи, [если это может] вызвать несогласие.*

6. *Отвергнул грубые слова. Отвергнул такие виды слов, [как слова] брани — проклятия, резкие, вредящие другому, оскорбляющие другого, простонародные слова, вульгарные слова, [слова] насмешки, лжи, неприятные для слуха, возникшие из-за гнева и раздражения, неблагозвучные, вызывающие [своей] неприятностью болезнь сердца, вызывающие душевные страдания, вызывающие озлобление собственной души и души другого.*

Каковы [же] те, [которые он произносит? Он] произносит такие виды слов, [как] мягкие, нежные, приятные, не являющиеся ложью, приятные для слуха, приятные сердцу, культурные, приятные сердцу множества существ, [которые] приходятся по сердцу множеству существ, вызывают радость, вызывают удовольствие, вызывают очищение собственной души и души другого.

7. *Является отвергнувшим болтовню. Он произносит слова, дающие должным образом ответ [на вопрос], говорит вовремя, говорит [слова, приносящие] благо, говорит [в соответствии с]*

Учением, обоснованно, скромно, [говорит] слова толковые, вовремя и [в ответ] на вопрос. Если он отвергает даже смех, который должен быть отвергнут, то стоит ли говорить о легкомыслии в словах?

8. *Является также неалчным. Он не проявляет алчности к богатству других, не питает страсти к [объекту] любви другого, не желает вещей других, не рождает желания в отношении принадлежащих другим предметов.*

9. *Является незлобивым. Поскольку ко всем существам [испытывает] чувство любви, чувство сострадания и нежности, думает [об их] пользе, думает [об их] благе и имеет намерение приносить всем существам пользу, то лишен гнева, ненависти, жестокости, нечистоты, злобы и того, чему предшествует гнев. Ведает то, что связано с симпатией.*

10. *Является отвергнувшим ложного взгляда. Стал [обладателем] истинного взгляда и пребывает на истинном пути. Избавился от обладания плохими взглядами на признаки хорошего, различные виды счастья и этику. И поскольку взгляд прямой, без обмана, без хитрости, то имеет правильное представление о Будде, Учении и Общине».*

Так говорится. Здесь три первых пути благого деяния осуществляются телом, четыре средних — речью, три последних — умом. Таким образом, [он] осуществляет все вместе десять путей благого деяния. А также, почему же эти пути деяний не реализуются бодхисаттвой, породившим первую мысль? Хотя он тоже [занимается] их реализацией, однако

2) [Полная реализация] всех вместе десяти таких путей благого [деяния]
Будет возможна [только] на этой [второй ступени, и там они] станут совершенно очищенными.

Таким образом, для бодхисаттвы, породившего первую мысль, [это] не является [возможным].

2) Всегда совершенно чистый, как осенняя луна,
Излучая свет спокойствия, полностью украшен теми [лучами].

«Спокойствие» — [указывает на] контроль над органами чувств [и умом]. «Излучение света» — [указывает на] обладание ярко сияющим телом. Итак, хотя и есть полностью чистая нравственность, но

3) Если он рассматривает собственное бытие чистой нравственности [как реальное], то
Он не будет нравственно чист.

Как говорится в святой сутре «Гора драгоценностей» — в «Ратнакуте»:

«Кашьяпа, здесь, [допустим,] некий монах обладает нравственностью. Поскольку [он] живет, будучи связан обетами индивидуального спасения — пратимокши, имеет превосходное поведение, даже на малейшие грехи смотрит со страхом, истинно приняв основы обучения[76]*, учится [им] и имеет совершенно чистые деяния тела, речи и ума, то [живет] совершенно чистой жизнью. Но [если] он признает Я, [то,] Кашьяпа, он нарушает нравственность. [Это] первый [вид] неподлинного обладания нравственностью...*

Кашьяпа, а также здесь, хотя бы некий монах и принял истинно двенадцать достоинств очищенности[77]*, но [если] рассматривает объект восприятия [как реальный] и пребывает в восприятии себя и восприятии своего, [то] он, Кашьяпа, нарушает нравственность. [Это] четвертый [вид] неподлинного обладания нравственностью».*

3) Поэтому он постоянно будет воистину отделен от действия двойственного ума
И в отношении трех составляющих [элементов].

[Он] будет отделен от двойственного ума, [пользующегося понятиями] реального и нереального и т. д., и в отношении трех составляющих[78] [элементов] ситуации отвержения: 1) существ, в отношении которых совершается отвержение, 2) что отвергается и 3) кем отвергается. Итак, сказав, что бодхисаттвы обладают совершенной нравственностью, [автор,] чтобы указать [на то,] что вообще совершенная нравственность и у

других существ значительно важнее, чем даже отдача, и является опорой всех совершенных достоинств, затем говорит:

4) Благодаря отдаче у существ с плохой нравственной основой Даже в плохих формах жизни появляется достояние.

У того хозяина дара[79], который обладает нравственностью, именно благодаря отдаче появляется выдающееся совершенное достояние [при его рождении] среди богов и людей. Он же, из-за отсутствия нравственной основы, падает в [состояние] существ плохих форм жизни. [И] у него, родившегося обитателем ада, коровой, конем, слоном, обезьяной, нагом и т. д., обладающим волшебной силой (риддхи), претом и т. д., будет появляться только всевозможное совершенное достояние. Затем,

4) Поскольку вместе с рождением полностью истощаются собираемые предметы, то
Впоследствии у него [уже] не будет появляться достояние.

У того, кто, посадив очень мало семян, обнаруживает появление больших плодов и снова сажает ради плодов значительно большее [количество] семян, чем то, возможно наличие непрерывного прогресса в возрастании (в точном соответствии со временем) огромного собрания плодов. А у того, обладающего характером расточителя произведенного, который по глупости использует только прежние семена, вместе с рождением истощаются и собираемые предметы[80]. Поэтому как [он] увидит рождение совершенного плода, [который может] появиться? Аналогично, у пользующегося [неким] достоянием в не являющейся из-за отсутствия нравственности [подходящей форме] бытия впоследствии достояние уже не сможет появляться вследствие отсутствия из-за совершенной глупости нового[81] высевания и вследствие полного использования посеянного прежде.

У того, [кто] лишен нравственной основы, затруднено не только появление достояния, но и выход из плохих форм жизни после попадания туда. Чтобы указать [это], говорится:

5) Когда обретает власть [распоряжаться] собой[82]
и пребывает соответственно, то,
Если, [придерживаясь] восприятия Я, он не действует [нравственно],
Попадет под власть другого, упав в пропасть [плохих форм жизни].
Кто потом [его] оттуда поднимет?

Если он, воспринимая Я, не действует [нравственно] тогда, когда, подобно освободившемуся от уз герою, обретает независимость от другого и вследствие желания находиться в соответствующей области [мира] пребывает богом, человеком и т. д., то, подобно герою, [которого,] связав, сбросили в очень большое ущелье, попадает в плохие формы жизни. Кто его потом извлечет [оттуда]? Поэтому из-за осуществления вреда обязательно будет рождаться исключительно в плохих формах жизни. Поэтому же, хотя бы и родился среди людей, но реализуются два полных созревания[83].

Поскольку, таким образом, нарушающий нравственность становится вместилищем очень многочисленного собрания проступков,

6) Поэтому Победитель, рассказав об отдаче,
Затем ведет речь о нравственности.

Именно поэтому нанесший поражение всем греховным элементам Победитель для того, чтобы не были растрачены впустую [плоды практики] отдачи и других достоинств, сразу же после разговора об отдаче как раз и ведет речь о нравственности. Поскольку

6) Если достоинства взращиваются на поле нравственности, то
Плодами будут пользоваться непрерывно.

Поскольку нравственность является опорой всех достоинств, то [она подобна] полю. Когда на нем взращивается отдача и другие достоинства, то благодаря совершенно непрерывной последовательности [элементов в] цепочке причин и следствий все больше и больше возрастает собрание плодов и

можно пользоваться ими долгое время, а на другой [основе] — нет. Поэтому, в силу этого обстоятельства,

7) У обычных существ и родившихся [благодаря] Слову [Будды шраваков],
[У] самостоятельно устанавливающих [истину] в самопросветлении [пратьекабудд]
И Сыновей Победителя — кроме нравственности нет другой причины
Истинно хорошего и полностью высокого.

Как сказано [в «Десяти ступенях»]:

«Следование этим путем десяти неблагих деяний и совершение [грехов] во множестве — при большом количестве будет причиной [становления] обитателем ада, при среднем — будет причиной [пребывания] в состоянии животного, при малом — будет причиной [существования в] Мире Ямараджи».

1. *«При этом пресечение жизни приводит к [рождению] обитателем ада, приводит в состояние животного, приводит в Мир Ямараджи. Затем, хотя бы и родился среди людей, реализуются два полных созревания [этих деяний]: будет короткая жизнь и множество болезней».*

2. *«Взятие неданного приводит к [рождению] обитателем ада»*, и т. д. до: *«будет малое достояние и заурядное [или общее с другими] достояние».*

И: 3. *«Прелюбодеяние из-за страсти приводит к [рождению] обитателем ада»*, и т. д. до: *«будут ненадежные друзья [и] слуги и враждебная жена».*

И: 4. *«Говорение лжи приводит к [рождению] обитателем ада»*, и т. д. до: *«будет много клеветы-злословия и обманывания другими».*

И: 5. *«Злословие, доносительство приводит к [рождению] обитателем ада»*, и т. д. до: *«будут не пребывающие в согласии друзья [и] слуги и плохие друзья [и] слуги».*

И: 6. *«Грубые слова приводят к [рождению] обитателем ада»*, и т. д. до: *«будет слышать неприятное и [будут] слова ругани».*

И: 7. *«Болтовня приводит к [рождению] обитателем ада»,* и т. д. до: *«не будет слов, заслуживающих восприятия, и будет сомнительная понятливость».*

И: 8. *«Алчность приводит к [рождению] обитателем ада»,* и т. д. до: *«будет неумеренность и сильные желания».*

И: 9. *«Злоба приводит к [рождению] обитателем ада»,* и т. д. до: *«не будет находить полезного и будет причиняться вред другими».*

И: 10. *«Ложный взгляд приводит к [рождению] обитателем ада, приводит в состояние животного, приводит в Мир Ямараджи. Затем, хотя бы и родился среди людей, реализуются два полных созревания: падет в плохие взгляды и будет обманщиком, лицемером.*

Итак, эти пути десяти неблагих деяний соберут неизмеримую массу страдания, а по причине истинного принятия путей десяти благих деяний будут иметь [хорошее] рождение вплоть до Вершины мира[84] *рождаться богом, человеком и т. д.*

Кроме того, если [имеют] ум, [пребывающий в] сфере этих путей десяти благих деяний, душу, страшащуюся Трех Миров, не имеют великого сострадания, следуют услышанному от другого и созерцают посредством [того] вида праджни, при [которой] следуют слову, то занимаются практикой Колесницы шраваков.

Кроме того, если не полагаются на других, целиком и полностью самостоятельно запечатывают пороки[85]*, не имеют великого сострадания и искусного метода, и тренируются, постигая эту глубокую причинность, то занимаются практикой Колесницы пратьекабудд.*

Кроме того, если обладают очень сильными и неизмеримыми любовью и состраданием, накапливают благодаря мастерству в методе [два собрания], весьма [усердно] предаются [произнесению] великих пожеланий, совершенно не оставляют всех существ и тренируются с целью полного развития мудрости Будды, то занимаются осуществлением великой практики совершенно чистых ступеней бодхисаттвы и совершенно чистых парамит».

[Так] излагается подробно. Поэтому, в силу этого обстоятельства, следует ясно указать: «Помимо этих путей десяти благих деяний у обычных существ, шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв (у любого рода [существ]) нет другого средства обретения полностью высокого — сансарного блаженства и истинно хорошего — [состояния] бытия, не являющегося ни блаженством, ни страданием, имеющего [своим] признаком освобождение».

Тот бодхисаттва, который [реализовал] второе рождение мысли,

8) Великое существо — махатма, реализовавший нравственность,
Так же не желает пребывать вместе с ее нарушением,
Как море с осадком
И счастье с черноухой.

«Черноухая» — синоним несчастья.

Объяснение видов парамиты в отношении описываемой нравственности:

9) Кто, что, по отношению к кому совершается отвержение.
Если имеется восприятие [этих] трех, то эта нравственность
Называется парамитой мирского.

Эта нравственность называется парамитой мирского, если имеется представление об [этих] трех.

9) Она [же], лишенная признания трех — ушедшего от мира.

Если нет представления о трех названных, то та же самая нравственность называется парамитой ушедшего от мира. В заключение, при завершении главы о парамите нравственности, объясняются достоинства указанной ступени:

10) Эта же непорочность, появившаяся из Луны — Сына Победителя,
Являющаяся счастьем мира, лишенная нечистоты,
Подобно свету луны [в] осеннее время
Устраняет душевные мучения существ.

«Непорочность» — поскольку благодаря пути десяти благих деяний не имеют нечистоты. Название, соответствующее содержанию второй ступени бодхисаттвы[86].

Как чистый свет осенней луны устраняет горе у живых существ, так и эта непорочность, появившаяся из Луны — Сына Победителя, устраняет душевные муки, порождённые нарушенной нравственностью.

Поскольку она не принадлежит сансаре, то — немирская. А также [она является] счастьем мира, поскольку за ней следуют все совершенные достоинства и поскольку [она] является причиной [становления] совершенным владыкой четырех материков [царем Чакравартином].

[Завершена вторая глава] из работы «Введение в мадхьямику», [объясняющая] второе рождение мысли.

Глава 3

ТРЕТЬЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ТВОРЯЩАЯ СВЕТ»

Теперь, приступая к [описанию] третьего рождения мысли, [автор] говорит;

1) Поскольку [здесь] появляется свет огня, сжигающего все дрова
Познаваемого, то эта третья ступень —
«Творящая Свет».

«Творящая Свет»[87] — название третьей ступени бодхисаттвы. А также, почему же является «Творящей Свет»? [Это] объясняется в соответствии со смыслом [данного выражения]: поскольку тогда появляется имеющее [своим] свойством успокоение свет огня мудрости, сжигающего все дрова познаваемого[88], то эту ступень называют «Творящая Свет».

1) И у Сына Сугаты,

породившего третью мысль,

1) Тогда появляется сияние как у солнца, подобное [сиянию начищенной] меди.

Подобно тому, как перед моментом восхода солнца появляется сияние, подобное [сиянию начищенной] меди, [так и] у бодхисаттвы тоже появляется сияние мудрости. Чтобы указать важность парамиты терпения для этого бодхисаттвы, обретающего подобное сияние мудрости, говорится:

2) Хотя бы некто, беспричинно враждебный,
И отрезал длительное время от его тела по кусочку

Мясо с костями, у него рождается
Высшее терпение по отношению к резателю.

Поскольку бодхисаттва хранит мысль о других и обладает подобной мудростью, то по [самой своей] природе не предпринимает телом, речью и умом действий, подобных [действиям] того, кто сомневается [в том, что идея существования] трех времен, основы мучения [и зла] других, не имеет смысла. Поэтому и подчеркивается: «Хотя бы некто, беспричинно враждебный».

Если же существо подобного типа и отрезает длительное время с перерывами от тела того бодхисаттвы по кусочку[89] мясо с костями, то у бодхисаттвы, ярко видящего имеющее [своей] причиной то греховное деяние страдания ада и т. д., не только не будет враждебной настроенности по отношению к резателю подобного типа, но и родится очень сильное терпение. А также,

3) У бодхисаттвы, видящего отсутствие сущности — Я,
Все дхармы — [в том числе] кто, чем, когда, как [его] режет
[И] почему — видятся им как [подобные] отражению.
Поэтому благодаря этому [он] тоже будет терпелив.

Бодхисаттва будет очень и очень терпеливым не только благодаря яркому видению страданий ада и т. д., имеющих [своей] причиной то греховное деяние, но и потому, что он также видит дхармы, как подобные отражению, и лишен представления о «Я» и «Моем». [Поэтому такое отношение к обозначаемому] словами «кто» [и т. д.] осуществляет реализацию причины [для проявления] терпения.

Поскольку это терпение является не только присущим бодхисаттвам качеством, но и причиной сохранения всех других достоинств, то указывается логическое обоснование [того, как] избавиться от взгляда, [на котором] базируется нетерпение, и от гнева:

4) Поскольку вред уже нанесен, то, если разгневаешься
на того [вредителя],

Разве отвергнешь уже содеянное, разгневавшись на него?
Поэтому такой гнев здесь, несомненно, бессмыслен,
Идет также вразрез с миром потусторонним.

Если кто-нибудь гневается на другого, причинившего [ему] вред — эту причину, создающую условия для враждебности, поскольку невозможно отвратить уже нанесенный вред, то направленное на это желание отвергнуть не имеет смысла, так как причина действия уже реализовалась. Этот гнев и взгляд, [являющийся основой отсутствия терпения,] не только не нужны, но также будут идти вразрез с миром потусторонним[90], поскольку порождают злобу и бросают [семя,] полное созревание [которого даст] неприятный [плод]. Кто, обладая специфическим плодом содеянного [ранее] самим злого поступка, по невежеству думает: «Тот вред причинил мне другой», у того рождается гнев на содеявшего вред [и он может пожелать причинить вред в ответ].

Чтобы отвергнуть также то, что является желанием сокрушить тот вред нанесением вреда в ответ, говорится:

5) То самое желание, которое заявляет, что осуществляет истощение
[Вреда, являющегося] плодом совершенного прежде неблагого деяния,
Как раз и приводит — именно так, как семя, — [к новому вреду],
Поскольку страдают из-за [нанесения] вреда другому и гнева.

У того, кто ударил [другого] лезвием острого оружия, возникает плод — очень сильное страдание, причиняемое врагами при нанесении вреда [его] телу. Совершивший ранее [даже] незначительное деяние пресечения жизни испытывает [сильное страдание] страшный плод полного созревания [того деяния, пребывая] обитателем ада, в состоянии животного, в Мире Ямараджи и т. д. Плод соответствует причине. Все неприятные плоды у обладающих обилием клеш [существ] являются воздаянием, которое [имеет аналогичную] причину.

А также, как незначительное [количество] целебного питья при нездоровье [является] причиной исцеления от находящейся внутри болезни, так и рассерженность и [нанесение] вреда другому будут причиной, [которая] приведет к возникновению плода — нанесению значительно большего вреда, чем уже имевший место неприятный плод [причиненного еще ранее вреда]. Поэтому подобно врачу, применяющему сильное средство, являющееся причиной исцеления от болезни, [при нанесении вреда] правильным будет сразу же [проявлять] очень сильное терпение, [понимая] причину возникновения страдания.

Нетерпение является не только причиной, вызывающей, как уже говорилось, [при] полном созревании большие неприятности, но и причиной истощения заслуг, накопленных за долгое время. Чтобы указать [это], говорится:

6) Поскольку у Сыновей Победителя из-за гнева
За мгновение уничтожаются накопленные за сто кальп [корни] добра,
Возникшие [благодаря практике] отдачи и нравственности,
Постольку нет греха большего, чем нетерпение.

Если тот бодхисаттва — Великое Существо — вследствие того, что [понимание] истинного [еще не стало прочно его] индивидуальной особенностью, а если и стало, то, вследствие зависимости от [сильной] привычки [проявлять] клеши, совершенно запутавшись [в том, что] для породивших мысль о Просветлении является правильным, [а что] неправильным — греховным, только на мгновение породил чувство гнева, то из-за этого уничтожается собрание накопленных за сто кальп заслуг, родившихся благодаря тренировке [в] описанных ранее парамитах отдачи и нравственности[91].

Если [так обстоит дело у гневающегося бодхисаттвы], то стоит ли говорить о порождении [гнева] не являющимся бодхисаттвой на бодхисаттв? Поэтому установить границы полного созревания [плода порождения гнева] у того [существа] так же невозможно, как невозможно установить количество воды в большом море, [выраженное] числом граммов. Следо-

вательно, если так, нет другого, также вызывающего более неприятные последствия и наносящего [больший] ущерб [корням] добра греха, как нетерпение. А также, [в сутре «Полное веселие Манджушри» («Манджушривикридита»)] говорится так:

«Манджушри, [почему] гнев называется гневом? [Поскольку] уничтожает накопленные за сто кальп [корни] добра, постольку называется гневом»[92].

А также, нетерпеливые, не имеющие возможности нанести вред другому, разрушают только себя, а имеющие возможность, безжалостные, разрушают себя и другого. Рождение этого [гнева и нанесение вреда]

7) Реализуется в некрасивом облике и приводит к [встрече с существом], не являющимся высшим,
Отнимает способность понимать нравственное и безнравственное.

В будущее время

7) Нетерпение скоро вызывает забрасывание в плохую форму жизни.

Если таковы недостатки нетерпения, то каковы же достоинства противоположного ему терпения? Объясняю:

7) Терпение реализует достоинства, противоположные названным.

8) Благодаря терпению [станешь] красивым и встретишься с высшим существом,
Станешь мудрым в понимании верного и неверного,
А после того [рождения обретешь] рождение
Бога [или] человека и покончишь с грехами.

За терпением следует признать эти достоинства, противоположные тем недостаткам, которые указаны для нетерпения. Поэтому, таким образом,

9) Обычное существо и Сын Победителя,
Узнав [о] недостатках и достоинствах гнева и терпения,

Должны, отвергнув нетерпение, всегда быстро полагаться
На восхваляемое святыми существами терпение.

«Недостатки [и] достоинства гнева и терпения» — недостатки гнева и достоинства терпения. Поняв достоинства терпения как противоположные указанным недостаткам гнева, следует, отвергнув нетерпение, все время полагаться только на терпение.

Теперь, чтобы указать виды парамит в отношении терпения, [говорится]:

10) Хотя бы и отдавал [заслуги] на [достижение]
Просветления совершенного Будды,
Но если имеется восприятие трех, то это — парамита мирского.

Хотя бы и отдавал полностью заслуги, [создаваемые практикой терпения,] на [достижение положения] Будды, но если имеется представление об этой троице — что терпят, кто терпит и по отношению к каким существам терпят, то это терпение называется парамитой терпения мирского.

10) То же самое [терпение, но] без восприятия [этих трех], Будда
Называет парамитой ушедшего от мира.

В соответствии с тем, как будет очищаться парамита терпения бодхисаттвы на той ступени,

11) На той ступени Сын Победителя [реализует] дхьяну [и] абхиджню,
Полностью покончит со страстью и ненавистью.
Он также всегда будет способным уничтожать
Страсть желания мирского [существа].

Слово «дхьяна»[93] [имеет здесь] значение [не только четырех] дхьян, [но] и [четырех] самапатти[94] и [четырех] безмерных. Как говорится в [разделе] «Третья ступень бодхисаттвы» [сутры «Десять ступеней бодхисаттвы»]:

«[*Четыре дхьяны Мира Форм — рупадхату — таковы:*]

1. *Тот бодхисаттва, находящийся на ступени бодхисаттвы «Творящая Свет», лишен желаний, лишен греховных неблагих элементов. С витаркой [установлением ума на объект] и вичарой [полным исследованием объекта], обладает радостью и блаженством, рождающимися благодаря уединению. [Так] пребывает, реализовав первую дхьяну*[95].

2. *Отделившись от витарки и вичары, он [обретает] полную внутреннюю чистоту. Благодаря сосредоточенности ума [возникает] самадхи [держание ума в равности] без витарки, без вичары. Обладает радостью и блаженством, рождающимися благодаря [самадхи]. Реализовав [таким образом] вторую дхьяну, пребывает [в ней]*[96].

3. *Он пребывает в равном отношении, отделенном от чувства радости, обладает памятованием и сознаванием. Испытывает телом блаженство. Реализовав [таким образом] третью дхьяну*[97]*, не имеющую элемента радости, ту, [о] которой святые говорят: «обладание памятованием, пребывание в блаженстве, равное отношение», [он] пребывает [в ней].*

4. *Он также отвергает блаженство, [как] ранее отвергнул страдание. Поскольку блаженное и неблаженное [состояния] ума исчезают, то [пребывает в состоянии] ни-блаженства-ни-страдания, равности и совершенно чистом памятовании. Реализовав [таким образом] четвертую дхьяну*[98]*, пребывает [в ней]».*

Таковы четыре дхьяны Мира Форм.

«Четыре самапатти [Мира] Бесформенного — арупадхату — таковы:

1. *Он истинно уходит от представлений о рупе во всех видах. Поскольку исчезают представления о преградах и не действуют в уме представления о разнообразии, то, думая: «Безграничное пространство», пребывает, реализовав аятану безграничного пространства.*

2. *Он истинно уходит от аятаны безграничного пространства во всех видах и, думая: «Безграничное сознание», пребывает, реализовав аятану безграничного сознания.*

3. *Он истинно уходит от аятаны безграничного сознания во всех видах и, думая: «Ничего нет», пребывает, реализовав аятану несуществования чего бы то ни было.*

4. *Он истинно уходит от аятаны несуществования чего бы то ни было во всех видах и, думая: «Нет ни представлений, ни отсутствия представлений», пребывает, реализовав аятану несуществования представлений и отсутствия представлений».*

Это четыре самапатти [Мира] Бесформенного.

«Четыре безмерные таковы:

Обладающий любовью ум — огромный-огромный, недвойственный, безмерный, незлобивый, невраждебный, безгрешный, безвредный, всепроникающий-всеохватывающий. Поэтому наполнен дхармовым пространством, достигает пределов небесного пространства, охватывает мир, содержащий все [сущее], [бодхисаттва] пребывает, реализовав [безмерную любовь]».

Аналогично, *«обладающий состраданием», «обладающий радостью», «обладающий равным отношением ум — огромный»* — подобно [описанному] прежде.

«Пять абхиджней[99] *таковы:*

1. *Он осуществляет практически множество видов волшебных (риддхических) деяний и даже вызывает землетрясение. Будучи одним, становится множеством. Будучи множеством, становится одним. Идет прямо в стену, идет прямо в ограду, беспрепятственно идет и прямо в гору подобно [тому, как если бы,] например, совершал [это] в [пустом] пространстве. В небе же движется со скрещенными ногами подобно, например, имеющей крылья птице. В земле же выходит вверх и действует, [как] землеройка, подобно [тому, как если бы,] например, действовал в воде. По воде же идет, не исчезая, подобно [тому, как если бы,] например, совершал [это] на земле. Вызывает также и появление дыма, и загорание, подобно, например, снопу пламени. Из своего тела изливает большой поток воды, подобно, например, большому облаку. Теми же потоками воды утихомиривает [огонь] этой области мира из миллиарда миров, всюду горящей, сильно горящей, всюду полностью охваченной горением,*

ставшей одним языком пламени. Держит рукой и всюду трогает также два эти [светила] — солнце и луну, [обладающие] такой великой волшебной силой — риддхи, [обладающие] таким великим могуществом. Превосходит также [величиной] тела [все] вплоть до мира Брахмы».

Это абхиджня волшебных сил — риддхи.

2. *«Совершенно чистыми божественными ушами, далекими от человеческих, Он слышит звуки и богов, и людей. Слышит также тихие и громкие, которые раздаются как далеко, так и близко, даже [звуки] насекомых, мух, мошек и червей».*

Это абхиджня божественных ушей.

3. *«Он также полностью узнает умом мысли других существ и других индивидов — истинно так, каковы они есть. Мысль*[100] *со страстью познает истинно так, какова она есть — как мысль со страстью. Мысль, лишенную страсти, познает истинно так, какова она есть — как мысль, лишенную страсти. Аналогично [познает мысль] с гневом и лишенную гнева, с невежеством и лишенную невежества, с клешей и без клеши, маленькую и большую, великую и неизмеримую, сжатую и развернутую, установленную в самапатти и не установленную в самапатти, полностью освобожденную и не освобожденную полностью, порочную и непорочную. Мысль грубую познает истинно так, какова она есть: «Грубая мысль». Не являющуюся грубой мысль тоже познает истинно так, какова она есть: «Не являющаяся грубой мысль». Таким образом, полностью узнает умом мысли других существ и других индивидов, истинно так, каковы они есть».*

Это абхиджня познания мыслей других.

4. *«Он вспоминает множество видов прежних существований. Вспоминает одну жизнь. Вспоминает две, три, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто и тысячу жизней. Вспоминает также множество сотен жизней, множество тысяч жизней, множество сотен тысяч жизней, множество десятков миллионов сотен тысяч жизней, мно-*

жество десятков миллионов сотен миллиардов сотен тысяч жизней, и кальпу уничтожения, кальпу возникновения, множество кальп уничтожения и возникновения. Вспоминает также сто кальп, вспоминает тысячу кальп, вспоминает сто тысяч кальп, десять миллионов кальп, сто десятков миллионов кальп, тысячу десятков миллионов кальп и от ста тысяч десятков миллионов кальп до множества десятков миллионов сотен миллиардов сотен тысяч кальп.

Вспоминает множество видов прежних существований — с родом, с внешним обликом и деяниями, с обстоятельствами: "[Родился] таким-то, мое имя было такое-то, род такой-то, семья такая-то, ел такую-то и такую-то пищу, жизнь [тогда] достигала такой-то [продолжительности], прожил столько-то, испытал такие-то радости и горести. После того я, скончавшись, родился таким-то. После того, скончавшись, родился здесь"».

Это абхиджня воспоминания прежних существований.

5. *«Совершенно чистыми божественными глазами, далекими от человеческих, Он видит смерть и рождение существ, [их] красивый цвет и некрасивый цвет, счастливые формы жизни и плохие формы жизни, хорошее и дурное. Узнает — истинно так, как оно есть — [куда] попадут существа в точном соответствии с кармой. Знает: "О, эти существа, имеющие плохие деяния тела, имеющие плохие деяния речи, имеющие плохие деяния ума, возводящие хулу на святых, имеющие ложные взгляды по причине действительного принятия деяний, [опирающихся на] ложные взгляды, после разрушения и смерти тела попадают в [один из] видов плохих форм жизни, рождаются обитателями ада"».*

И: *«О, эти существа, имеющие превосходные деяния тела, имеющие превосходные деяния речи, имеющие превосходные деяния ума, не возводящие хулу на святых, имеющие истинные взгляды по причине действительного принятия деяний, [опирающихся на] истинные взгляды, после разрушения и смерти тела [попадают в] счастливые формы жизни, рождаются в небесном мире среди божеств».*

Если так, то совершенно чистыми божественными глазами, далекими от человеческих, [видит] смерть и рождение существ, [их] красивый цвет и некрасивый цвет. Видит всех [существ] с [их] родом, с внешним обликом и деяниями, с обстоятельствами. Узнает, истинно так, как оно есть, [куда] попадут существа в точном соответствии с кармой.

Он равно входит в эти дхьяны и самапатти и полностью выходит, но не рождается благодаря их силе [в Мире Бесформенном и т. д.]. Благодаря силе произнесенных пожеланий рождается преднамеренно, только там, где, как видит, полностью реализует [семь] членов Просветления. Почему же? Потому что, таким образом, этот бодхисаттва обладает потоком ума, полностью реализуемого благодаря искусному методу».

[Такое вот] имеется описание. Если так, то на этой ступени у бодхисаттвы появится [обладание] дхьяной и абхиджня[101]. Каким же образом будет полностью покончено со страстью и гневом? Чтобы присоединить [сюда то, что] не было названо в словах того [четверостишия, там было поставлено] «и». [Поэтому следует сказать, что] с невежеством тоже будет покончено. Каким же образом? Точно так, как сказано [в] сутре:

«Он понимает, что поскольку [существование] всех дхарм обусловлено причинами, то нет [реального, посмертного] перехода [души в новое тело] и нет полного уничтожения. Поэтому все узы желаний утончатся значительно больше, чем это [было ранее]. Утончатся все узы рупы, все узы [сансарного] существования и узы неведения. Подобные узы были отвергнуты прежде. [А] тот бодхисаттва, находящийся на ступени бодхисаттвы «Творящая Свет», отвергнет ложную страсть, не ослабевающую многие сотни кальп и многие тысячи кальп, многие сотни тысяч кальп и [за время] от многих десятков миллионов кальп до многих сотен тысяч сотен миллиардов кальп. Отвергнет неослабевающий ложный гнев, отвергнет неослабевающее ложное невежество».

Если так, то будет полностью покончено с его страстью, гневом и невежеством. Каким же образом он всегда будет

способным уничтожать страсть желаний [существ] мира? Как сказано [в сутре]:

«О, Сыновья Победителя, это краткое описание третьей ступени бодхисаттвы, называющейся «Творящая Свет». Находящийся на ней бодхисаттва в основном будет как Царь богов, Господин богов Индра. [Он] является умелым и искусным в применении метода полного отбрасывания страсти в желаниях существ, является мастером в извлечении существ из грязи желаний».

Если так, то этот Сын Победителя будет способным уничтожать страсть желаний [существ] мира. Если так, то, указав: «На третьей ступени бодхисаттвы этот бодхисаттва обязательно обретет полностью чистую парамиту терпения, дхьяны, безмерные, самапатти, абхиджню, полное истощение страсти и т. д.», теперь, чтобы объяснить особенности тех, кто реализует три парамиты, завершающиеся парамитой терпения, характеристики собраний и механизм полной реализации плода, [автор] говорит:

12) Те три элемента — отдача и т. д. — восхвалялись
Сугатой в основном для домохозяев.
Собрание [того, что] называется заслугами, тоже
[реализуется благодаря] именно им.
[Они же являются] причиной [обретения] Тела, [имеющего]
сущность рупы Будды.

Хотя именно бодхисаттвы являются теми, кто реализует отдачу и другие [парамиты], о которых шла речь, тем не менее, [в этом четверостишии] говорится так в связи с наличием у них двух видов — домохозяев и духовных лиц. При этом домохозяевам по большей части легко реализовывать эти три элемента — отдачу и т. д., а духовным лицам — усердие, дхьяну и праджню. Но и для последних [реализация] первых [трех элементов] не является [чем-то] невозможным.

Есть два собрания причин [достижения состояния] Будды — собрание заслуг и собрание мудрости. При этом собрание

заслуг [накапливается благодаря практике] именно тех трех [первых] парамит, а собрание мудрости — дхьяны и праджни. Усердие же является причиной [накопления] обеих. [Так] установлено. При этом то собрание, которое является [собранием] заслуг, является причиной [обретения] рупакаи — Форменного Тела совершенных Будд Бхагаванов, имеющего [своим] признаком сто заслуг, удивительного и обладающего всевозможными, не охватными умом, формами. Причиной же обладающего сущностью дхармы Тела [дхармакаи], имеющей [своим] признаком нерожденность, является собрание мудрости[102].

Теперь, рассказав о величии сущности [этой третьей ступени] посредством [описания] великой сущности тех, кто [ее] реализует и т. д., в заключение главы о третьей ступени бодхисаттвы говорится:

13) Этот Сын Победителя, творящий свет, [подобный] имеющемуся у солнца,
Истинно рассеяв сначала присущий [ему] самому мрак,
Желает полностью уничтожить мрак у существ.

Этот Сын Сугаты, пребывающий на ступени «Творящая Свет» [подобно] солнцу, устранив как причину непрерывного рождения, [в сансаре] имеющееся у него самого незнание, являющееся препятствием для возникновения сущности [этой ступени], желает уничтожить мрак, создающий препятствия для возникновения третьей ступени у других [существ], виды которых указаны. Этот бодхисаттва,

13) Хотя и стал на этой ступени очень ярким, не будет гневаться.

Хотя благодаря уничтожению мрака греха, разрушающего достоинства, он и стал очень ярким, как солнце, но не будет сердиться на существ, имеющих недостатки, поскольку очень хорошо натренирован в терпении и умягчил душу состраданием.

[Закончено описание] третьего рождения мысли из работы «Введение в мадхьямику».

Глава 4

ЧЕТВЕРТОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «РАСПРОСТРАНЯЮЩАЯ СВЕТ»

Теперь, начиная [описание] четвертого рождения мысли с указания [на то, что] парамита усердия [имеет] большую [значимость], чем парамиты отдачи, нравственности и терпения, [автор] говорит:

1) Все достоинства следуют за усердием.
Та ступень, на которой разгорается усердие,
[Являющееся] причиной [накопления] двух собраний —
заслуг [и] ума — четвертая, «Распространяющая Свет».

У необладающего настойчивостью при [реализации] благих деяний не могут возникнуть никакие достоинства, так как [он] ни под каким видом не входит в [осуществление] отдачи. У обладающего настойчивостью при [реализации] описанных ранее достоинств [и] накоплении [собраний] достоинства есть, так как [он] может развивать обретенное и обретать необретенное. Причина обоих — усердие. [Оно] уже было названо выше причиной двух собраний. Та ступень, на которой обладают тем разгоревшимся благодаря полному очищению собственного качества усердием, [является] четвертой ступенью бодхисаттвы, называющейся «Распространяющая Свет»[103].

А также, почему же она называется «Распространяющая Свет»? Чтобы указать причину употребления [этого] названия, говорится:

2) На ней у Сына Сугаты
Появляется большее, чем свет [от] меди, сияние,

Родившееся благодаря высшему созерцанию стороны совершенного Просветления.

Итак, на этой ступени благодаря созерцанию тридцати семи элементов стороны Просветления у бодхисаттвы появится сияние — большее, чем упомянутое ранее сияние [начищенной] меди. Поэтому из-за появления света огня истинной мудрости эту ступень бодхисаттвы называют «Распространяющая Свет». Здесь тридцать семь элементов стороны Просветления таковы: четыре установления памятования, четыре — истинные отвержения, четыре — опоры волшебных сил (риддхи), пять способностей, пять сил, семь членов Просветления, восемь членов пути святого.

При этом четыре установления памятования, как подробно говорится [в «Десяти ступенях», таковы]:

1. *«О, Сыновья Победителя, бодхисаттва, находящийся на этой ступени бодхисаттвы, имеющей [название] «Распространяющая Свет», став прилежным и обладающим сознаванием и памятованием, полностью отвергнув алчность и неудовлетворенность в отношении мира, пребывает, наблюдая за телом в отношении внутреннего тела. Став прилежным и обладающим сознаванием и памятованием, полностью отвергнув алчность и неудовлетворенность в отношении мира, пребывает, наблюдая за телом в отношении внешнего тела».*

Аналогично [приведенному] ранее: *«Пребывает, наблюдая за телом в отношении внутреннего и внешнего тела».*

2. *«Пребывает, [наблюдая за ощущениями (ведана) в отношении] внутренних ощущений, внешних ощущений, внутренних и внешних ощущений»,*

и, аналогично [приведенному] ранее:

3. *«[Пребывает, наблюдая за умом] в отношении внутреннего ума, внешнего ума, внутреннего и внешнего ума».*

И: 4. *«Пребывает, [наблюдая за дхармами в отношении] внутренних дхарм, внешних дхарм, внутренних и внешних дхарм»*[104].

Четыре истинные отвержения таковы:

1. *«Он порождает стремление, прилагает усилие, являет усердие, чтобы не породить неродившиеся греховные неблагие дхармы. Полностью владеет мыслями. Воистину полностью контролирует».*

2. *«...чтобы отвергнуть родившиеся греховные неблагие дхармы...»,* аналогично [приведенному] ранее.

3. *«...чтобы породить неродившиеся благие дхармы...»,* аналогично [приведенному] ранее.

4. *«Порождает стремление, прилагает усилия, являет усердие, чтобы родившиеся благие дхармы пребывали, не ослабевали и развивались, [чтобы] проявлялись внешне и [достигали] полного совершенства»,* аналогично [приведенному] ранее.

Четыре опоры волшебных сил (риддхи) таковы:

1. *«Благодаря пребыванию в уединении, пребыванию в отделенности от желаний, пребыванию в прекращенности (ниродхе) и полному отвержению [он] будет созерцать полное развитие опоры риддхи, [состоящей в] обладании санскарой стремления, избавляющей [от препятствий в реализации] самадхи».*

2. Аналогично *«...опоры риддхи, [состоящей в] обладании санскарой усердия, избавляющей [от препятствий в реализации] самадхи».*

3. И *«...опоры риддхи, [состоящей в] обладании санскарой направленности ума [четана], избавляющей [от препятствий в реализации] самадхи».*

4. И *«...опоры риддхи, [состоящей в] обладании санскарой исследования [вичара], избавляющей [от препятствий в реализации] самадхи»,* аналогично [приведенному] ранее.

Пять способностей таковы:

1. «[*Благодаря*] *пребыванию в уединении... способности веры»*.

2. И, соответственно *«...способности усердия»*.

3. И: «*...способности памятования»*.

4. И: *«...способности самадхи»*.

5. И: «[*Благодаря*] *пребыванию в уединении, пребыванию в отделенности от желаний»,* и т. д. — «*способности праджни»*.

Пять сил:

Они являются победителями противной стороны и [имеют названия] такие же, как [у описанных] ранее [пяти способностей].

Семь членов Просветления таковы:

1. «[*Благодаря*] *пребыванию в уединении»* и т. д. *«он* [*будет созерцать полное развитие*] *памятования — члена истинного Просветления».*

2. И, соответственно *«...совершенно полного раскрытия, анализа дхарм — члена истинного Просветления».*

3. И *«...усердия — члена истинного Просветления».*

4. И *«...радости — члена истинного Просветления».*

5. И *«...полной тренированности — члена истинного Просветления».*

6. И *«...самадхи — члена истинного Просветления».*

И, аналогично [приведенному] ранее:

7. «[*Благодаря*] *пребыванию в уединении... равного отношения — члена истинного Просветления».*

Восемь членов пути святого таковы:

1. *«Благодаря пребыванию в уединении, пребыванию в отделенности от желаний, пребыванию в прекращенности — ниродхе* [*и*] *полному отвержению будет созерцать полное развитие истинного взгляда».*

Аналогично [приведенному] ранее: 2. *«...истинного познания».*

Аналогично [приведенному] ранее:

3. «[*Благодаря*] *пребыванию в уединении... истинной речи»,*

4. *«истинного предела деяния»,*

5. *«истинного образа жизни»,*

6. *«истинного усилия»,*

7. *«истинного памятования»* и

8. *«истинного самадхи».*

На этой ступени не только возникает созерцание стороны Просветления, но и

2) Полностью прекращается связь со взглядом на себя.

На этой ступени будет покончено также с его взглядом на себя[105]. Как сказано:

«О, Сыновья Победителя, тот бодхисаттва, пребывающий на этой ступени бодхисаттвы, имеющей [название] «Распространяющая Свет», отделен от всех тех, которые, побуждаемые признанием Я, обладателя разума, живого, вскормленного, духа, индивида[106], скандх, дхату и аятан, предшествующих взгляду на совокупность разрушимого, совершенно закоснели, занимаются изучением [того], занимаются исследованием, воспринимают как прочное, воспринимают как Мое, воспринимают [как] драгоценность и [придерживаются] положений мира».

[Завершено описание] четвертого рождения мысли, [ступени] «Распространяющая Свет», [содержащееся] в работе «Введение в мадхьямику».

Глава 5

ПЯТОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ТРУДНООДОЛИМАЯ»

Теперь, приступая к [описанию] пятого рождения мысли, [автор] говорит:

1) На ступени «Трудноодолимая» то Великое Существо —
махатма —
Даже от всех мар не может потерпеть поражение.

Если бодхисаттва, находящийся на пятой ступени бодхисаттвы, не может потерпеть поражение даже от находящихся во всех областях мира мар — детей богов, то стоит ли говорить [о поражении] от других — слуг мар, и т. д.? Именно поэтому название этой ступени — «Трудноодолимая»[107]. Следует знать, что этот бодхисаттва

1) Обретает высшую дхьяну, а также большое мастерство
В постижении тонкой природы истин, [обладающих]
благим разумом.

Самой важной из десяти парамит для него будет парамита дхьяны.» [Обладающие] благим разумом» — святые. Их истины, истины [обладающих] благим разумом, означают «истины святых». Природа — собственная сущность. Природа, которую следует постигать таким познанием, — тонкая природа.

[Итак,] он станет очень искусным в тонком постижении собственной сущности истин, [обладающих] благим разумом. Здесь четыре истины святых [— это истины,] называющиеся [так]: [истина] страдания, [истина] возникновения всего, [истина] прекращения и [истина] пути.

Если говорят так: «Бхагаван учил только двум истинам, а именно: истине относительной и истине абсолютной, как сказано в сутре «Встреча отца [и] сына» — «Питапутрасамагаме»:

Мудрец мира объясняет [Учение] не слушающим других
Посредством двух этих истин,
Каковы относительная и, соответственно, абсолютная.
Никакой третьей нет.

В «Мадхьямика[-шастре]» тоже указывается [XXIV, 8]:

Объясняющий Учение Будд
Фактически опирается на две истины:
Относительную истину мира
И истину абсолютную.

Поэтому каким образом отдельно от двух истин [будут] существовать другие — четыре истины святого? — то говорю. Хотя и есть такое, однако четыре истины святого названы здесь для того, чтобы указать наличие [в качестве предмета познания] причины и плода у каждой из [двух сторон] — принимаемого и отвергаемого. При этом сторона отвергаемого — полная оскверненность [самклеша][108]. Ее плод — истина страдания. Причина — истина возникновения всего. Сторона принимаемого — совершенная очищенность[109]. Ее плод — истина прекращения. Причина его обретения — истина пути.

При этом истины страдания, возникновения всего и пути относятся к истине относительной. Истина прекращения — истина абсолютная как таковая[110]. Аналогично и те другие истины, которые имеются, следует соответствующим образом устанавливать как относящиеся именно к двум истинам.

А также, если говорят: «имеются ли другие истины, отличные от четырех истин», то говорю: имеются. Как сказано в [главе] «Пятая ступень бодхисаттвы» [сутры «Десять ступеней»]:

«[Он] полностью понимает точно так, как она есть, эту истину святого, называющуюся [истиной] страдания; эту [истину] возникновения всякого страдания, эту [истину] прекращения страдания. Полностью понимает точно так, как она есть,

эту истину святого, называющуюся [истиной] пути, ведущего к прекращению всякого страдания.

Он сведущ в относительной истине. Сведущ в абсолютной истине. Сведущ в истине признака. Сведущ в истине подразделения. Сведущ в истине детального исследования. Сведущ в истине реального. Сведущ в истине полного рождения. Сведущ в истине познания истощения и нерождения. Сведущ в истине вхождения в познание пути. Сведущ в истинах — от [истины] реализации соединения всех [элементов всего] ряда ступеней бодхисаттвы до [истины] действительного возникновения мудрости Татхагаты.

Итак, поскольку [он] понимает желания других существ [и] удовлетворяет [их] в точном соответствии с тем, каковы они есть, то полностью понимает истину относительную. Поскольку истинно стоит на единственно [верном] пути, то полностью понимает абсолютную истину.

Поскольку знает признаки собственные и общие, то полностью понимает истину признака. Поскольку знает классификацию подразделений дхарм, то полностью понимает истину подразделений. Поскольку знает классификацию скандх, дхату и аятан, то полностью понимает истину детального исследования.

Поскольку сводит к нулю вред телу и душе, то полностью понимает истину реального. Поскольку знает перерождение в качестве [тех или иных] существ, то полностью понимает истину полного рождения.

Поскольку совершенно утихомиривает все сильные мучения эпидемических [и обычных] болезней, то полностью понимает истину познания истощения и нерождения. Поскольку реализовал недвойственность, то полностью понимает истину вхождения в познание пути.

Поскольку целиком и полностью знает все виды, то полностью понимает истину реализации соединения всех [элементов всего] ряда ступеней бодхисаттвы. [И т. д.] до [истины] действительного возникновения мудрости Татхагаты».

[Завершено описание] пятого рождения мысли, [ступени] «Трудноодолимая», [содержащееся] в работе «Введение в мадхьямику».

Глава 6
ШЕСТОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ОБРАЩЕННАЯ»

Теперь, приступая к [описанию] шестого рождения мысли, [автор] говорит:

1) На [ступени] «Обращенная» он, [чей] ум пребывает
в трансовом погружении — самахите,
Обращенный к [реализации восемнадцати] свойств
совершенного Будды
И видящий истинную суть [того], что возникает
[в] зависимости [от] этого,
Благодаря наличию праджни обретет прекращение —
databases ниродху.

Обретя на пятой ступени бодхисаттвы полное очищение парамиты дхьяны, на шестой ступени ум бодхисаттвы пребывает в трансовом погружении — самахите и видит глубокую истинную суть зависимого возникновения. Благодаря полному очищению праджняпарамиты [он] обретет ниродху. Раньше — нет, так как не имел высшей праджни, а благодаря [одному только] обладанию выдающейся отдачей и другими парамитами ниродху обрести невозможно.

Поскольку понимает дхармату — подлинную природу [сущего], подобного отражению, поскольку на пятой ступени бодхисаттвы [становится сведущим] в истине пути и поскольку [на шестой ступени бодхисаттвы] обращен к [реализации] свойств совершенного Будды, то эту ступень называют «Обращенная»[1].

Теперь, чтобы указать на зависимость собраний других достоинств от праджняпарамиты, говорится:

2) Как один имеющий глаза человек легко приводит
В желанную страну все собрания слепых,
Так и здесь, взяв слабовидящие достоинства,
Ум приходит к ступени Победителя.

Как один имеющий глаза человек, идя, легко приводит в желанную страну все собрания слепых, так и праджняпарамита тоже, взяв достоинства других парамит, поднимется к ступени Сугаты [по имени] Всюду Свет, поскольку обладает свойством видеть путь истинный и путь, не являющийся [таковым].

Здесь говорят. Если кто-нибудь говорит так: «Видящий истинную суть [того, что] возникает [в] зависимости [от] этого, благодаря наличию праджни обретет прекращение (databasesиродху)», то как же бодхисаттва при рассматривании зависимого возникновения дхарм увидит истинную сущность [того, что] возникает в зависимости от этого?

Говорю. Соответственная сущность того не выступает в качестве объекта [восприятия] у нас, [чьи] глаза ума полностью покрыты плотным бельмом неведения, но будет объектом у бодхисаттв, находящихся на шестой и других высших ступенях. Поэтому спрашивать об этом следует не у нас, а у тех бодхисаттв и Будд Бхагаванов, которые намазали [глаза своего ума] целебной глазной [мазью] неложного видения шуньяты [и], уничтожив [таким образом] ослабляющее зрение бельмо неведения, лишены ослабляющего зрение бельма неведения [и] обладают чистыми глазами ума.

Если говорят так: «Разве в святой [сутре] «Праджняпарамита», святой [сутре] «Десять ступеней» и в других разделах сутр[2], которые приводятся [здесь], не говорится [о том], как бодхисаттва, практикующий святую праджняпарамиту, видит истинную суть возникающего зависимого? Поэтому можно объяснять [это], следуя Писанию», то этого нет: поскольку установить мысль Писания трудно, то подобные нам [глупцы] не могут описать истинную сущность даже благодаря Писанию.

Хотя и говорим так, имея в виду собственные способности, но поскольку шастра [«Основы мадхьямики»] написана имеющим авторитет человеком, объясняет Писание неложно и устанавливает мысль Писания на основании [непосредственного] видения [истинного],

3) Поскольку в тексте святого Нагарджуны
[Суть вещей объясняется] посредством доказательств и [цитирования] Писания так,
Как постигает глубокое учение [о] дхармах тот [бодхисаттва], то
Буду излагать в соответствии с [его] системой, как [она] представлена [в том тексте].

Неложно постигнув Писание, святой Нагарджуна объясняет в «Мадхьямика-шастре» сущность дхарм посредством доказательств и [приведения слов] Писания истинно так, как она есть, [полагая дхармы], обладающими [в качестве своего] признака отсутствием бытия, именно так, как видит сущность дхарм бодхисаттва, практикующий праджняпарамиту. Поэтому я буду излагать в соответствии с объясненной им системой, как [она] представлена в той [работе] — именно так, как сам святой Нагарджуна объяснял посредством доказательств и Писания истинную суть дхарм.

Если говорят так: «Каким образом [вы приходите к выводу, что] именно у этого святого Нагарджуны имеется неложное установление [мысли] Писания?», то [отвечаю]: «На основании Писания». Как говорится в святой [сутре] «Приход на Ланку» — «Ланкаватаре»:

В стране Бета, [что в] южной стороне,
Появится монах великий, очень знаменитый.
Он будет назван именем Нага,
Уничтожит крайности бытия и небытия.
Полностью разъяснив [Учение] моей Колесницы —
Наивысшей в мире Великой Колесницы — махаяны,
Реализует ступень «Совершенно Радостную»
И уйдет в Сукхавати.

А также в святой [сутре] «Великое облако» [в] 1012 [шлоках] — в «Двадашасахасрамахамегхе» говорится:

«Ананда, этот юный личчхава[3] *по имени* [*Тот*], *При Виде* [*Которого*] *Радуются Все Существа, став, когда после моего* [*ухода в пари-*]*нирвану пройдет четыреста лет, монахом по имени Нага, полностью разъяснит, развивая мое Учение, и в конце концов* [*в будущем*] *станет Татхагатой, архатом, истинно совершенной Буддой по имени Свет — Источник Мудрости в области мира, называющейся Совершенно Чистый Свет».*

Поэтому верно, что он неложно установил [мысль] Писания[4].

Ту же результативную[5] шастру, объясняющую зависимое возникновение истинно так, как оно есть, следует объяснять только [тем, кто] благодаря тренировке ранее [уже] установил в [своем] уме семя [понимания] шуньяты, а другим — нет, поскольку, хотя бы они и прослушали [доктрину] шуньяты, но [могут] иметь неверные представления о ней [и поэтому у них может возникнуть] большое несчастье. Так, иногда [бывает, что], отвергнув из-за непонимания шуньяту, придут в плохую форму жизни. Иногда [бывает и так, что], неверно поняв смысл шуньяты как небытие, порождают и развивают ложный нигилистический взгляд, [отрицающий] реальное[6]. Поэтому наставник должен излагать слушателям доктрину шуньяты, [предварительно] установив [у них наличие] признака сильной веры — почитания[7].

А также, каким же образом можно определить трудноопределяемое: «Поскольку достоин [того, чтобы] ему объяснили [учение о] шуньяте, то ему следует объяснять [учение о] шуньяте»? Поскольку это можно определить по внешним признакам, то чтобы указать основание [принятия] того [решения], говорится:

4) Во время слушания [учения о] шуньяте
Внутри обычного существа снова и снова возникает радость.
Появившиеся от сильной радости слезы увлажняют глаза,
А волоски на теле встают дыбом.

5) У того, кто [имеет эти признаки], есть семя ума совершенного Будды[8].
Он является сосудом, [подходящим для] объяснения истинной сути. Ему —

поскольку [он] обладает признаками [того, кому можно] объяснять —

5) Следует объяснять абсолютную истину.

Не будут бесплодны усилия наставника, объясняющего истинную сущность подобному слушателю. Почему же? Вот почему:

5) У него возникают достоинства, следующие за тем [слушанием].

У того слушателя не только не будет несчастья, порождаемого ошибочным восприятием [учения о] шуньяте, но и появятся достоинства, имеющие [своей] причиной слушание доктрины шуньяты. Каким же образом? О слушании доктрины шуньяты он думает как о подобном нахождению сокровища и, чтобы не лишиться его,

6) Истинно приняв нравственность, будет постоянно пребывать [в ней].
Будет давать дары. Следует состраданию,
Созерцает терпение. Полностью отдает заслуги от этого на Просветление
Для того, чтобы спасти существ.

7) Почтительно относится к совершенным бодхисаттвам.

Здесь, подумав: «Если я вследствие нарушения нравственности падаю в плохую форму жизни, то прихожу к тому, что прервется процесс [слушания и реализации] доктрины шуньяты», [он,] истинно приняв нравственность, постоянно пребывает [в ее соблюдении].

Думает: «Хотя бы благодаря нравственности я и родился в хорошей форме жизни, но если стал бедняком, то из-за того, что [вынужден] посвятить [свое время] поискам еды, лекарства,

монашеского одеяния и других [необходимых для] жизни предметов, прихожу к тому, что прервется процесс [слушания и реализации] доктрины шуньяты», и совершает дачу дара.

[Думая:] «Дополнение взгляда, [видящего] шуньяту, состраданием приводит [к состоянию] Будды, а по-другому — нет», следует состраданию.

Думает: «Поскольку гнев вызывает попадание в плохую форму жизни и обретение плохого цвета, то вследствие этого не буду радовать святых», и созерцает терпение.

Поскольку [понимает, что] нравственность и другие [достоинства, заслуги от практики которых] не отдаются полностью на [достижение] всеведения, не будут причиной обретения [положения] Будды, и будут совершенно непрерывно появляться неизмеримые плоды, то полностью отдает также тот корень добра[9] на Просветление ради спасения существ.

Подумав: «[Никто] другой, кроме бодхисаттвы, не может объяснить сущность зависимого возникновения именно так, как оно есть», относится к совершенным бодхисаттвам почтительно.

Накопив таким образом, вне всяких сомнений, без перерыва собрание [корней] добра,

7) Существо искусное в методе глубокого и широкого
Постепенно достигнет ступени «Совершенно Радостная».
Поэтому, раз желает того, должно слушать [объяснение]
этого пути[10].

Иными словами: «Раз желает [достичь] ступени “Совершенно Радостная”». «Этого [пути]» — означает то, что будет объясняться. Здесь «это» является проповедью, относящейся к объяснению истинной [сути] дхарм именно так, как она есть.

Как сказано в святой [сутре] «Десять ступеней»:

«О, Сыновья Победителя, тот бодхисаттва, целиком и полностью завершивший путь на пятой ступени бодхисаттвы, ступает на шестую ступень бодхисаттвы. Он ступает на нее благодаря десяти равенствам дхарм.

Каковы же [эти] десять? — [Они] таковы:

1. *равенство всех дхарм в отсутствии особенностей,*

2. *равенство всех дхарм в отсутствии признаков и, аналогично,*

3. *равенство в отсутствии рождения,*

4. *в нерожденности,*

5. *уединенности,*

6. *изначальной совершенной чистоте,*

7. *в отсутствии активности — проявленности,*

8. *отсутствии принимаемого и отсутствии отвергаемого,*

9. *равенство всех дхарм в подобии иллюзии, сновидению, оптическому обману, горному эху, луне* [*в*] *воде, отражению,* [*создаваемому гипнотизером или магом*] *фантому,*

10. *равенство всех дхарм в недвойственности реальности и нереальности*[11].

Когда он постигает природу всех дхарм таким образом, то благодаря острому и согласованному терпению[12] *достигает реализации шестой ступени бодхисаттвы».*

Далее. При этом благодаря объяснению посредством доказательств равенства дхарм именно в отсутствии рождения легко понять объяснения равенства дхарм [в] других [отношениях].

7) [Несуществование сущности — Я дхарм] [Исследование причинности]

Учитель [Нагарджуна] в начале «Мадхьямика-шастры» выдвигает [тезисы]:

Из себя — нет, из другого — нет,
Из двух — нет, без причины — нет.
Не существует рождение вещей —
Каких-либо, где-либо, а также когда-либо.

«Когда-либо» — означает «[даже] изредка». Словом «где-либо» [или «в чем-либо»] обозначается место, время и философская система[13]. Слово «какие-либо» обозначает внешние и внутренние вещи. Поэтому [все это] следует соединить так: «Внешние [и] внутренние вещи не могут иметь рождения из себя ни в каком месте, времени и философской системе». [Сло-

во] «нет» здесь [означает, что] нет и существования, связанного с рождением из себя, осуществляющим реализацию [и доказательство] этого существования, так как оно отрицается по смыслу — косвенно. Аналогично, следует отнести [эти рассуждения] и к трем [другим] утверждениям. Чтобы указать вслед [за Нагарджуной] эти четыре тезиса и потом доказать [их] логически, говорится:

8) Из того не возникает то же самое. Из других — как будет?
Из обоих — тоже нет. Беспричинно — как будет?[14]

[То,] что является содержанием [утверждения] «из себя не рождается», [выражено здесь словами]: «Из того не возникает то же самое». Аналогично следует соотнести и остальное.

[Опровержение рождения из себя]

А также, почему же это верно? Итак,

8) Если то возникает из того [же самого], то [в этом] не будет иметься никакого достоинства (пользы).
[Утверждение, что] уже родившееся рождается снова, не является и логичным.

«То» — означает рождающееся, деятеля [подлежащее] действия [сказуемого] рождаться, росток». «Из того» — означает «из него самого — того же самого рождающегося».

Поэтому смысл [данного] утверждения таков: «Тот самый росток не возникает из того же самого ростка». Почему же? Потому что в возникновении из того же самого существующего ростка того же самого предмета, обретшего бытие, нет никакого особого достоинства (пользы), так как бытие уже обретено ранее.

Этот тезис о рождении из себя противоречит и логике. [Чтобы указать это,] говорится: «[Утверждение, что] уже родившееся рождается снова, не является и логичным».

Покончив на этом с тезисами[15], [автор,] приступая к доказательствам, говорит:

9) Если признать повторное рождение уже родившегося, то
Не обнаружим здесь рождения ростка и т. д.

Если признают, что уже родившееся семя рождается опять, то этот [человек,] который [так считает, должен] будет признать, что росток рождается после прекращения собственного рождения, [и, таким образом,] имеется некая преграда его рождению снова. У него никогда не будет рождаться росток, стебель, ствол и т. д.

А также

9) И [росток] будет рождаться [из] семени вплоть до конца мира

— по уже указанной причине.

Если думают так: «Вода, время [года] и другие благоприятные для рождения ростка факторы вызывают полную трансформацию семени и порождают росток. Поскольку же тот росток не может сосуществовать со [своим] творцом [семенем], то [он] появляется, уничтожая семя. Поэтому нет места указанной ошибке и, поскольку семя и росток не являются [по отношению к друг другу] иными, то нет и нерождения из себя», то это тоже невозможно. Почему?

9) Как то самое будет полностью уничтожать то [же самое]?

Думаю: «Поскольку семя и росток не являются [друг по отношению другу] иными, то и росток не может уничтожать это [семя], как самого себя»[16].

А также:

10) У вас не будет отличия формы, цвета, вкуса, способности [и] зрелости
Ростка, [их] отличия от [формы и т. д.] семени — действующей причины.

Здесь, форма — длинное, круглое и т. д. Цвет — желтый и т. д. Вкус — сладкий и т. д. Способность — особенность способности [воздействия], вид волшебной способности [воздействия]. Так, например, простое сближение с телом лекарства от геморроя устраняет геморрой, а благодаря держанию [на теле волшебного] целебного масла и т. д. передвигаются в

небе. Полная зрелость — специфическая особенность вещи, обретается в результате полного изменения — созревания. Так, например, [плоды] пиппали и т. д. [в процессе созревания] станут сладкими.

Если семя и росток не являются [по отношению к друг другу] иными, то форма и т. д. ростка и, соответственно, [форма и т. д.,] имеющиеся у самого семени, будут восприниматься как неотличимые. Но [такого] восприятия нет. Поэтому [и рождение из себя невозможно]. [Кроме того, было бы] возможно, что [такие ростки], как, [например], ростки бананового дерева и т. д., не являлись бы иными по отношению к семенам белого чеснока и т. д.

Если думают так: «Семя будет ростком, поскольку, оставив состояние[17] семени, обретает другое состояние», то, если рассмотреть это,

10) Если, устранив свое прежнее [состояние] существования, становится
Другой вещью, [отличной] от той, тогда как будет тождество с тем?

«[Состояние] существования» того, как предполагают, означает неинаковость того [и] того же самого. Поскольку неинаковость ростка по отношению к этому [семени] невозможна, то мысль о неинаковости этого теряет силу.

Если думают так: «Хотя форма и т. д. семени и ростка отличны, но вещество[18] не различается», то такого нет, поскольку если не берется форма и т. д., не берется и их вещество.

А также,

11) Если ваше семя не является иным в этом ростке,
То, [что] называется ростком, не воспринимается как семя,
Или, опять-таки, поскольку они едины, то каким образом то [семя] будет
Восприниматься как росток? Поэтому это не принимается.

Подобно тому как само семя в состоянии ростка не воспринимается в качестве самого себя, [так и] сам росток тоже

не будет восприниматься как само семя, раз он не является иным по отношению к семени. А также, как воспринимается росток, так будет восприниматься и семя — как сам росток, поскольку [оно] не является иным по отношению к росту и т. д. Если признаем, что приводящее к ошибке отвергается, то семя и росток не является тем, что следует принимать как неинаковое[19]. Поэтому, отвергнув таким образом [с точки зрения абсолютной истины] рождение из себя, признаваемое в другой системе, считающей, что знает истинную суть, [автор,] чтобы указать неприемлемость этой мысли другой системы и с точки зрения [относительной истины] мирских наименований неочищенного ума, говорит:

12) Поскольку, хотя бы причина и прекратила
[свое существование], но плод ее — видят, то
[Идея:] «они едины» не принимается и миром.

Итак, хотя бы причина — «семя» — и прекратила [свое существование], но плод ее — «росток» — видят. Поэтому мир тоже не рассматривает семя и росток как неинаковые. Если [они] являются одним и тем же, то плод, как и причину, тоже не будем видеть. Но [его] видим. Поэтому они не являются неинаковыми.

Поскольку согласно обеим сторонам [абсолютной точке зрения и относительной] рождение из себя противоречит доказательствам,

12) Постольку эта идея: «Вещь возникает из себя» —
Неверна как [с точки зрения] абсолютной, так и
[с точки зрения относительной истины] мира.

Поэтому Учитель [Нагарджуна], не делая разграничение, отрицал рождение вообще: «Из себя — нет». Следует думать, что у того, кто проводит разграничение: «В абсолютном смысле вещи не рождаются из себя, поскольку [уже] существуют, как, [например,] живые существа», — выделение особенности, «в абсолютном смысле», бессмысленно[20].

А также,

13) Если признают, что [вещи] рождаются из себя,
то порождаемое и порождающий,
Деяние и деятель тоже будут одним и тем же.
Но поскольку они
Не являются одним и тем же, то не следует принимать
рождение из себя,
Так как придем к подробно объясненным ошибкам.

Как сказано [в «Мадхьямика-шастре», XX, 19]:

Причина и плод как одно и то же
Никогда не будут приемлемы.
Если причина и плод — одно и то же, то
Рождающееся и порождающее будут одним.

Единства не существует, так как придем и к единству отца и сына или глаза и виджняны [глаза][21]. Поэтому [там же, XI, 1] говорится:

Если то дерево является огнем, то
Деятель и деяние будут одним.

Поэтому из опасения прийти к такой и другим ошибкам желающий неложно постичь две истины не должен принимать, что вещи рождаются из себя.

13) [Опровержение рождения из другого]

Если это [утверждение] «вещи не возникают из себя» является верным и это положение здесь доказано, то не доказано то, которое гласит так: «из других — как будет?».

Итак, [есть] четыре условия [пратьяя], [которые] будут [по отношению к плоду] иным: 1) причина [хету], 2) опора [аламбана], 3) непосредственное следование за тем [саманантара] и, соответственно, 4) хозяин [адхипати][22]. [Эти] условия осуществляют порождение вещей. [Так говорится в Писании.] Если опираться на Писание, то следует принять, даже не желая, что [вещи] рождаются из другого.

Здесь некоторые говорят: «Причина — условие: пять [из шести] причин — без действующей причины. [Называется]

4 Зак 3699

опорой, поскольку на нее опираются. Все дхармы — опоры, в соответствии с обстоятельствами, шести виджнян — [являются] опорой — условием. Психические элементы [чайта] и сознание [читта], отличное от сознания [существа,] вошедшего в нирвану без остатка скандх, [являются] непосредственным следованием за тем — условием. Действующая причина является хозяином — условием»[23].

Другие говорят: «Совершающее осуществление является причиной. На основании [этого] признака то, что пребывает в качестве подобного семени, [осуществляющего] порождение чего-то, является его причиной — условием. Та опора, подобная посоху — опоре, которая порождает рождающиеся благодаря причине психические элементы и сознание [подобно тому,] как [это происходит, когда] встает старый человек, является опорой — условием, опорой рождающегося элемента. [Непрерывность, без которой невозможно появление плода] сразу же после прекращения [существования] причины, является условием рождения плода. Так, например, то появление ростка, следующее непосредственно сразу же за прекращением [существования] семени, является непосредственным следованием за тем — условием. То, при наличии которого возникает нечто, является его хозяином — условием. А также, другие условия — те, которые рождаются вместе, рождаются после и т. д., не являются [отдельными] условиями. Поэтому констатируют: «Пятого условия не существует».

Так говорят. [Но] это невозможно признать, поскольку [это] противоречит логике и Писанию.

Здесь, приступая к доказательству, [автор] говорит:

14) Если одно будет возникать в зависимости от другого,
Тогда и от пламени будет возникать густой мрак.

Поскольку является иным. Это не является [тем, что можно] увидеть или доказать. Следовательно, это не существует. Поэтому [в «Мадхьямика-шастре»] говорится [XX, 19]:

Причина и плод как инаковые
Никогда не будут приемлемы.

Если причина и плод инаковы, то
Будут сходны причина и не являющееся причиной.

А также:

14) И из всего также будет рождаться все.

Из всего, являющегося причиной и не являющегося причиной, также будут рождаться все вещи, являющиеся плодом и не являющиеся плодом. Почему же?

14) Потому что
У всего, порождающего [и] не являющегося [таковым, имеется] сходство [в] инаковости.

Подобно тому, как осуществляющее порождение — семя белого риса является иным по отношению к своему плоду — ростку белого риса, [так и] не являющиеся осуществляющими порождение — огонь, древесный уголь, семя ячменя и т. д. — тоже являются [иными по отношению к ростку белого риса]. А также, подобно тому, как росток белого риса рождается из являющегося иным семени белого риса, [точно так же он] будет [рождаться] из огня, древесного угля, семени ячменя и т. д. А также, подобно тому, как из семени белого риса появляется росток белого риса, являющийся иным, [точно так же из того семени] будет [появляться] кувшин, шерстяная материя и т. д. Но этого [мы] тоже не видим. Следовательно, это не существует.

Здесь говорят. И инаковость двух — причины и плода — существует, и не приходим к возникновению всего из всего, так как видим истинное. Истинное здесь таково: поскольку

15) Может быть сотворено, постольку определяется как плод.
То, что способно его породить, является, хотя и иное, причиной.
Рождаются из принадлежащего тому же потоку бытия и осуществляющего порождение.
Поэтому подобного [рождения] ростка белого риса из ячменя и т. д. — нет.
Если говорят так, то... [см. пункт 16].

Здесь, «плод» — [то, что] означает [основу глагола] «мочь» с [суффиксом причастия будущего времени страдательного залога — critья-пратьяя]. Именно, что может быть сотворено чем-то, является его плодом. А то, что способно породить этот плод, хотя бы и было иным, является причиной. Поэтому плод возникает только благодаря особому иному, а не иному вообще.

Поскольку из того, [что] относится к одному потоку бытия и осуществляет порождение, рождаются, а из относящегося к отличному потоку бытия — семени ячменя и т. д., или хотя и относящегося к тому же потоку бытия, но не являющегося осуществляющим порождение, а также из относящегося к последующему моменту относящееся к предшествующему моменту — нет, то [не] придем к возникновению всего из всего.

[Говорю]. Это невозможно. Итак, что [же мы имеем]? «Причиной ростка белого риса является только семя белого риса, а другое — нет. Плодом семени белого риса является только росток белого риса, а другое — нет». Следует спросить у этого, признающего [действительное существование] причины и плода, именно это: «Почему это является истинным»?

Говорят: потому, что видим истинное.

[Говорю]. Когда снова спрашиваем: «Почему же видим истинное таким образом?», то говорят только это: «Поскольку видим истинное, постольку видим истинное». Этот [ответ], не указывая причину истинности, ни в малейшей степени не может избавить от указанной ошибки.

А также, именно эта общепринятая, целиком и полностью несокрушимая, очень распространенная [идея] инаковости препятствует желающему [постичь суть] этого точно так, как она есть. Чтобы указать [это], говорится:

16) ...подобно тому, как ячмень, кесара, киншука и т. д.
Не признаются в качестве осуществителей порождения ростка белого риса, не обладают
[Такой] способностью, не принадлежат к тому же потоку бытия, непохожи,

[Так и] семя белого риса тоже не является его [причиной] — из-за инаковости.

Подобно тому, как ячмень, кесара, киншука[24] и т. д., поскольку являются иными, не признаются осуществляющими порождение ростка белого риса, не обладают способностью порождения ростка белого риса, не принадлежат к одному [с ним] потоку и непохожи, [так и] семя белого риса по названным признакам тоже не будет [чем-то] особенным в отношении того [ростка белого риса] — из-за инаковости.

Итак, приведя доказательства признаваемого у других наличия инаковости, опровергли [их]. Теперь [приведем] объяснение невозможности инаковости причины и плода.

17) Росток не существует одновременно с семенем.
И когда нет одного, как будет семя иным?
Поэтому не будет осуществляться рождение ростка из семени. Раз так,
Отбросьте это положение: «Рождение из другого — есть».

Здесь только сосуществующих Майтрею и Упагупту видим как инаковых друг по отношению к другу, а семя и росток не видим так — одновременно, поскольку без полной трансформации семени нет и ростка. Когда таким образом росток не существует одновременно с семенем, тогда у семени нет инаковости по отношению к ростку[25]. Если же инаковости нет, то нет и этого: «Росток рождается из другого». Поэтому следует отвергнуть это положение: «Рождаются из другого». Поэтому следует отвергнуть это положение: «Рождаются из другого». Эта идея излагается [в «Мадхьямика-шастре», I, 3 так]:

Бытия вещей нет
При [наличии] условий и т. д.
Если нет собственного наличия, то
Как будет иметься наличие иного?

Здесь «условия и т. д.» — причина [хету] или условия [пратьяя], или сочетание причины и условий, или же, возможно, отличное от этого. Когда собственное бытие [причины

еще] не трансформировалось, совершенно нет наличия собственного бытия плодов, поскольку [они еще] не родились. Если его нет, то у условий и т. д. нет инаковости [по отношению к ним]. Это [утверждение]: «признак [бытия таков]: поскольку нечто имеется, [оно] существует», является тавтологией. Когда есть основа [причина], тогда в условиях и т. д. нет наличия плодов, как, [например, дерева] ююба в бронзовой кадке. То, что отсутствует в чем-то, из него не рождается. Так, например, в песке [нет] кунжутного масла. [Поэтому оно и не рождается из песка.] Как сказано [I, 12]:

Если же тот [плод] будет рождаться из тех условий
Даже при [его] отсутствии [в них], то
Почему же плод не будет рождаться
И из не являющихся условиями?

Поэтому Учитель [Нагарджуна], очень хорошо проанализировав в данном четверостишии это положение об опоре [причине], не принял [его].

Здесь говорят: то, что было сказано, [а именно]: «росток не существует одновременно с семенем», не является верным. [Подобно тому,] как [два положения двух концов] коромысла весов — высокое [и] низкое [существуют] одновременно, [так и] росток будет рождаться в процессе прекращения [существования] семени. Итак, когда прекращается [существование] семени, именно тогда, одновременно, и рождается росток. Следовательно, два — прекращение [существования] семени и рождение ростка — одновременны. Поэтому семя и росток тоже будут одновременными. Следовательно, инаковость существует. Чтобы указать [это], говорится:

18) Если говорят так: «Подобно тому, как видим, что высокое и низкое [— два положения]
Двух [концов] коромысла весов не являются неодновременными,
[Так и] рождение у порождаемого и прекращение у порождающего [тоже] будут [таковыми]»,

то поэтому ошибки нет.

Если говорят так, то, тем не менее,

18) Хотя [одновременность] и есть, когда [рассматриваем] одно [т. е. случай с весами], но здесь одновременности нет, она не существует.

Если на основании примера с весами признают одновременность рождения и уничтожения двух — порождаемого и порождающего, то это неверно. Почему же? Хотя в примере с весами и есть одновременность [двух положений двух концов коромысла] — высокого [и] низкого, однако выводимая из [того] примера идея, поскольку в действительности [у вещей] одновременности нет, она неверна. Чтобы указать, каким образом [устанавливается, что одновременности здесь] нет, говорится:

19) Если то рождающееся, поскольку идет к рождению, [еще] не существует,
А прекращающее [свое существование], хотя и существует, но признается идущим к уничтожению,
Тогда каким же образом это сходно с весами?

Здесь «рождающееся», поскольку идет к рождению, еще не пришло [и относится к будущему], а «прекращающее [свое существование]», поскольку идет к прекращению, есть теперь [и относится к настоящему]. Следовательно, поскольку не существует [и] не родилось, то является рождающимся, а поскольку существует [и] есть теперь, то является прекращающимся. Когда это так, тогда как будет сходство с весами? У двух [концов] коромысла весов, поскольку существуют теперь, имеется одновременность действия, [состоящего в том, что они занимают] высокое [и] низкое [положения]. А у семени и ростка, теперешнего и будущего, одновременности нет. Поэтому это не сходно с весами.

Если думают так: «Хотя [у] дхарм и нет одновременности, однако у их действий[26] одновременность имеется», то это тоже неверно, поскольку отделение от дхарм их действий неприемлемо. А также,

19) Это рождение, не имея субъекта действия, не является и возможной вещью.

У того, что является действием рождения, субъект действия — росток, поскольку [еще] относится к будущему, не существует. Если же его нет, то, не имея опоры, не существует и это [действие рождения]. Каким же образом несуществующее будет одновременным с прекращающимся? Именно поэтому и невозможна одновременность действий. [В «Мадхьямика-шастре»] сказано [VII, 17]:

Если бы некая неродившаяся вещь
В чем-то имелась, то
Она бы рождалась. Если же той вещи
Нет, то что родится?

Смысл этого таков: «Если бы некая неродившаяся вещь — [например,] «росток» — имелась в чем-то до рождения, то она бы рождалась. Но установить наличие какой-либо вещи в чем-то до рождения невозможно, поскольку [она еще] не родилась. Следовательно, если той вещи, опоры действия рождения, до рождения нет, если [она] не имеется [в чем-то], то что родится?

Поскольку слово «она» относится к вещи, то соответствует [рассматриваемому предмету —] основе. «Вещь» — повторное называние того же. «Если... нет» — относится к вещи. Слово «что» следует присоединить к этому «родится». [Поэтому в предложении:] «Если [той] вещи нет, то что родится?»; [«что родится»] означает: «никоим образом не родится».

Если говорят так: «Разве в святой сутре «Всходы риса» (в «Шалистамбе») не приводится этот пример с весами: «Подобно [занятию двумя концами] коромысла весов высокого [и] низкого [положений] — как раз в тот самый момент, в который прекращает [свое существование] семя, и рождается росток?», то хотя приведенное и истинно, но тот [пример] не для объяснения рождения из другого и не для объяснения рождения собственного признака. В таком случае, что же [он поясняет]? [Он приведен] для того, чтобы, не анализируя возникно-

вение с точки зрения одновременности, полностью разъяснить, [что] сущее подобно иллюзии.

Как сказано [в «Четырехсотенной» Арьядэвы]:

Поскольку росток не возникает
[Из] разрушенного семени и неразрушенного, то
Вы назвали всякое рождение
Подобным иллюзорному возникновению.

Здесь говорят: поскольку семя и росток неодновременны, то инаковости нет. Поэтому рождение невозможно. Но где имеется одновременность, там имеется и инаковость. Поэтому рождение существует, как, например, [в случае] «сознания [видимого] глазом» и возникающего одновременно с ним ощущения — веданы и т. д. Подобно тому, [как] возникающие вместе глаз и цветоформа — рупа и т. д., и ощущения — ведана и т. д. порождают «сознание [видимого] глазом» именно одновременно, [так и] глаз и т. д. и ум — читта тоже одновременно будут условием [возникновения] веданы и т. д.

[Говорю.] Этого нет. Почему же?

20) Если у ума [«сознания видимого] глазом» имеется
инаковость по отношению к своим одновременным
порождающим —
Представлениям — санджне — и т. д., возникающим вместе
с глазом и т. д., то
Какая у существующего имеется нужда в возникновении?
Если говорят так: «Того нет», то при этом [делают] уже
указанную ошибку.

Если одновременные глаз и т. д. и представления (санджня) и т. д. признаются условием [возникновения] теперешнего ума [— «сознания видимого] глазом»[27], то хотя существующее [— «сознание видимого»] глазом и будет иным по отношению к тому [условию], но поскольку у существующего нисколько нет нужды в возникновении, то рождения нет. Если, желая полностью отвергнуть несуществование рождения, не принимают тот [ум — «сознание видимого глазом»] в качестве суще-

ствующего, тогда [будет] уже указанная ошибка: «Глаз и т. д. не является иным по отношению к несуществующему уму». Поэтому, если таким образом признают рождение из другого, то хотя инаковость и возможна, но рождение невозможно. И поскольку оно невозможно, то невозможны оба. И хотя бы рождение и было возможным, но инаковость невозможна. И поскольку она невозможна, то невозможны оба. Следовательно, внешняя данность[28] не существует ни в малейшей степени. И поскольку внешняя данность отсутствует, то после ее ухода останутся только слова. Поэтому эта мысль неверна.

Теперь, чтобы, [рассматривая] два — причину и плод, указать, что не существует относящегося к плоду времени, [когда] причина [могла бы его породить], говорится:

21) Если порождающее является причиной того порождения другого — порождаемого, то
Классификация порождаемого [такова:] существует или, теперь, не существует, оба и отсутствие двух.
Если [плод] существует, то какое [еще] порождающее нужно? Что оно сделает в отношении несуществующего?
Что оно сделает в отношении двух? Что оно сделает в отношении лишенного двух?

Причина, порождающая нечто, не является осуществляющей порождение [уже] существующего порождаемого, так как [словами]:

«[То, что] родившееся рождается снова, не является и логичным», объясняется ошибочность [этого]. Поэтому для того [родившегося] нисколько нет нужды в условиях. Что же сделают те порождающие [условия] не существующему [еще] порождаемому? [Ничего,] поскольку [его] нет, как и рогов у зайца. Как сказано [в «Четырехсотенной» Арьядэвы]:

Для [того], кто считает плод существующим
И кто считает плод несуществующим,
Будут бессмысленными столбы для дома
И другие украшения.

В «Мадхьямика[-шастре», XX, 21] тоже говорится:

Если имеется наличие плода, то
Что порождает причина?
Если нет наличия плода, то
Что порождает причина?
Если рождение не существует[29], *то*
Не будет приемлемой и причина.
Если причина неприемлема, то
Чьим будет плод?

Если [плод] является двумя, то что же сделают в его отношении условия, раз придем к уже указанным ошибкам? Обладающее двумя является двумя, и имеющееся у двух [есть у] двойственного. Поскольку же обладание характеристиками существования и несуществования одновременно у одного [и того же предмета] невозможно, то вещи, обладающей такой природой, не существует. Поскольку [такое порождаемое] не является существующим, то что здесь сделают порождающие условия? Как говорится в [«Мадхьямика-]шастре» [XXV, 14]:

Как нирвана будет двоякой —
Реальной и нереальной?
Двух этих не бывает у одного —
Подобно сиянию и мраку.

И, соответственно [VIII, 7]:

Ставший [*и*] *не ставший деятелем*
Не совершает то, ставшее [*деянием*].
Поскольку ставший являющимся и не являющимся [*деятелем*
или деянием]
Внутренне противоречив, то как [*он будет*] *существовать?*

Что же сделают те условия тому, отделенному от двух, которое является плодом, не являющимся ни существующим, ни несуществующим, раз плода, лишенного характеристик существования и несуществования, не существует? Если существующее и несуществующее невозможно, то не будет отличным

и их отрицание, [о котором говорят]: «Не является ни существующим, ни несуществующим». Когда оба эти не имеют места, тогда невозможно [и то, что] не является ни существующим, ни несуществующим. Как сказано [XXV, 15]:

Не является реальной, не является нереальной.
Что указать как нирвану?
Если реальное и нереальное имеет место, то и
Она будет иметь место.

Если те доводы, которые приводятся для доказательства рождения, целиком сожжены огнем вашего ума, подобно политым маслом сухим дровам, то достаточно подбросить дров доказательств, усиливающих горение вашей интуиции — праджни.

Если говорят так: «Разве не могут быть верными идеи, признаваемые и без доказательств?» то этого нет, [так как] в тех идеях, которые имеются у [обычных существ] мира, нет ничего, [что было бы] обосновано посредством доказательств, поскольку мирское видение обладает большой силой. [Об этом и] говорится [здесь]:

22) Что сделаешь посредством изложения доказательств тому,
Кто придерживается взгляда, разделяемого всеми, раз [он] признает авторитетным мир?
Возникновение одного из другого тоже признается мирским.
Поэтому какая необходимость в доказательствах этого существования рождения из другого?

«Мирское», когда все придерживаются одного взгляда, обладает огромной силой. И взгляд о рождении именно из другого тоже является Я [мирским]. Доказываемое же посредством рассуждений не является очевидной данностью, не относится к заслуживающему [признания всеми] достоверному. Поэтому, хотя [это и] неприемлемо [логически, признают, что] рождение из другого — существует».

[Говорю]. Кто не понимает неложно содержание шастры, [у кого в процессе] не имеющих начала [перерождений] в сан-

саре установилась и полностью созрела привычка[30] к реализму, [кто,] не вынося слушания [тех людей, которые являются] противниками [идеи] признания реальности, опирается на ложный метод опровержения [на основании признаваемости] миром, этот человек не может отвергнуть ложную идею опровержения [на основании признаваемости] миром без очень многочисленных и пространных объяснений способа возникновения мира. Поэтому, чтобы указать на специфические черты объекта, опровергаемого миром, [автор,] приступая к анализу двух истин, говорит:

23) Видящие все вещи истинно [или] ложно
Будут воспринимать две сущности обнаруживаемого сущего.
Тот объект, который видят истинно, — истинная суть
[абсолютная истина].
А видимое ложно называется относительной истиной.

Так, Будды Бхагаваны, неложно знающие собственную сущность двух истин, указывали два вида собственной сущности соединителей — санскар, ростков и всех других внутренних и внешних предметов, а именно: относительную и абсолютную. Абсолютная здесь [такова]: собственную сущность как специфический объект мудрости видящих истинно — обнаруживают, а существование благодаря собственной сущности — нет. Это одна сущность. Другая [такова]: из-за силы ложного видения обычных существ, [у которых] глаза ума полностью закрыты бельмом неведения, наличие сущности — обнаруживают, а существование благодаря собственной сущности как такого бытия, каковым является [бытие] объекта, видимого простаками, — нет[31]. Следовательно, воспринимают два этих [вида] бытия всех вещей. То бытие из этих двух, которое является объектом истинного видения, — истинная суть. Она называется абсолютной истиной. Таков смысл. Ее собственная сущность и должна объясняться. То, что является объектом ложного видения, — относительная истина.

Далее. Дав, таким образом, определения двух истин, [автор,] чтобы, поскольку у видящих ложно тоже есть двоица из видения

истинного и ложного, объяснить два знания и соответствующие им предметы, говорит:

24) Видящие ложно тоже признают два вида, [так как существа]
Обладают органами чувств, [воспринимающими] ясно, и органами чувств с дефектами.
Знание [тех, кто] обладает органами чувств, имеющими дефекты,
Считается ложным по отношению к знанию [тех, у кого] хорошие органы чувств.

Здесь органами чувств, [восприятие которыми] обладает ясностью, являются, [например, глаза,] лишенные ослабленности зрения, не ухудшившие [свое функционирование] из-за желтухи и т. д., и воспринимающие неложно внешние объекты соответствующего вида. [У] обладателей органов чувств, имеющих дефекты, [наблюдается] обратное. При этом то знание, которое есть у обладателей органов чувств, имеющих дефекты, считается ложным по отношению к знанию имеющих хорошие органы чувств. Чтобы указать на то, что подобно тому, как с точки зрения ложности и неложности есть два вида знания, [полученного посредством] тех [органов чувств, так и] объекты [восприятия] тоже бывают двух видов, говорится:

25) [То,] что воспринимается шестью индриями, [деятельность которых]
Не имеет препятствий, признается миром
И является истиной среди мирских [существ]. Остальное
Считается среди мирских ложным.

При этом ослабление зрения, желтуха, съеденная дадура и т. д. являются внутренними причинами органами чувств [адекватно воспринимать действительность]. Кунжутное масло, вода, зеркало, произносимые в пещере звуки, особенности места и времени [при восприятии] лучей солнечного света, близость являются внешними причинами, препятствующими органам чувств [адекватно воспринимать действительность]. При отсутствии внутренних [причин], препятствующих органам чувств [адекватно воспринимать действительность], они будут при-

чинами восприятия отражения, эха, миража, луны [в] воде. Аналогичными следует признать и применяемые иллюзионистами заклинания, зелья. Препятствия уму: рассмотрение их и логически обоснованных заключений, сделанных из-за неявляющегося действительным, ошибочных умозаключений, сновидений будет проведено [позже][32].

Далее. То знание предметов, воспринимаемых миром посредством всех шести индрий[33] при отсутствии указанных причин, препятствующих индриям [адекватно воспринимать действительность), является истиной только для мира, а в отношении святого — нет. Те отражения, которые при наличии препятствования индриям являются [в восприятии] как реальные объекты, для мира являются ложными.

Теперь, чтобы пояснить смысл изложенного посредством приведения примера, говорится:

26) То, что иноверцами — брахманистами, побужденными сном неведения,
Признается истинной сущностью
И признается за иллюзию, мираж и т. д.,
Не существует даже для мирских.

Эти желающие проникнуть в истинную сущность иноверцы — брахманисты[34], желая достичь превосходства над фактически принимаемым за действительно неложное [признанием] рождения и уничтожения вещей, [которое] пастухи, женщины и другие неочищенные существа считают высшим, великим падением упадут в ущелье плохих взглядов подобно [тому, кто,] взобравшись на дерево, бросает предшествующую ветку и хватается за следующую ветку, и, поскольку лишены видения двух истин, не обретут плода. Поэтому те три качества — гуны[35] [а именно: тамас, раджас, саттва], которые признаются ими, не существуют и в плане относительной [истины] мира.

Затем здесь [говорится]:

27) Подобно тому, как видение глаз, имеющих дефект,
Не опровергает знание, [полученное посредством глаз,] не имеющих дефекта,

[Так и] ум, отвергнувший непорочную мудрость,
Не опровергает ум непорочный.

У придерживающихся только мирских взглядов нет тех рассуждений, которые заключают в себе отрицание рождения из другого. Чьи же [они] в таком случае? [Они] есть у принявших видение святых. Поскольку, когда это отрицание рождения является специфической чертой [святого], тогда подобно тому как [имеющееся у] обладателей дефекта зрения видение волосков и других предметов не опровергает знание [тех, кто] не имеет дефекта зрения, [так и] знание обычных существ, лишенных непорочной мудрости, тоже не опровергает непорочное видение, то мир не опровергает объект подобного рода. Поэтому противная сторона[36] будет заслуживать лишь [того, чтобы] высшие [святые] посмеялись [над ней].

Итак, таковы две истины, таково описание двух сущностей вещей посредством подразделения на относительное и абсолютное. В связи с этим, чтобы объяснить относительную истину мира, говорится:

28) Невежество, поскольку закрывает природу [сущего], затемняет все.
И то, что является из-за него как фальшивая истина,
Тем Муни [Буддой] названо истиной относительной, полной темноты.
Являющееся фальшивым сущее — относительно.

Здесь, этот [фактор], поскольку затемняет [у] существ видение [того,] как существуют вещи, [называется] невежеством[37]. Вместе с неведением [оно] вызывает принятие несуществующей собственной сущности вещей за существующую[38], обладает свойством закрывать[39] [как покровом] природу [сущего], затемняет все[40].

То, что из-за этого затемнения всего является как истинное, [что,] не будучи сущим, является как сущее — истинно, как ложная мирская относительность. Оно фальшиво, возникает зависимо. Возникающие зависимо отражения, эхо и т. д. ложны, а также являются обладателям неведения [как лож-

ное]. Синее и другие цветоформы [рупа], ум, ощущения [ведана] и т. д. являются [им] как истинное. Подлинное же бытие не является [в восприятии] у обладателей неведения ни под каким видом. Поэтому оно и [то,] что даже в относительном плане ложно, не являются относительной истиной. Если так, то все то, [что возникает] из-за [имеющегося у] обладателей клеш неведения[41], относящегося к [12] членам [зависимого] существования, определяется [как] относительная истина.

Для шраваков же, пратьекабудд и бодхисаттв, избавившихся от [имеющегося у] обладателей клеш неведения, видящих [существование] феноменального — санскар[42] как подобное существованию отражения и т. д., [это] является фальшивым бытием, а истинным — нет, так как [они] не признают [его] за истинное. Простаков обманывает, а для других возникающее зависимо будет только относительным, подобно иллюзии[43].

А также, у обладающих сферой восприятия, [которая] содержит явления, — поскольку [у них] функционирует неведение, относящееся к покрову познаваемого — являются, а у обладающих сферой восприятия, [которая] не содержит явления — нет[44]. У Будд, поскольку [они] целиком и полностью просветлились — постигли все дхармы во всех отношениях, действие сознания [читта] и психических элементов [чайтта] считается совершенно прекратившимся[45]. Так Бхагаван объяснил относительную истину и только относительное.

При этом именно то, что у обычных существ является абсолютным, у святых, обладающих сферой восприятия, [которая] содержит явления, является лишь относительным, а то, что является шуньятой — лишенностью существования того, у них является абсолютным. У Будд абсолютным является [подлинное] бытие[46]; оно же, поскольку не обманывает, является абсолютной истиной. Она является тем, что постигается каждым из них лично[47]. Относительная истина — поскольку вводит в заблуждение — не является истиной абсолютной.

Далее. Желая после такого объяснения относительной истины объяснить истину абсолютную, [автор,] из-за невозможно-

сти действительно объяснить [ее], поскольку она неописуема и не является объектом познания, для разъяснения ее природы как переживаемого лично приводит желающим слушать пример:

29) То, что признается ложным — [воспринимаемые] в силу дефекта зрения
Волоски и другие предметы;
То, что видят чистыми [нормальными] глазами.
Истинную суть следует понять здесь — по аналогии с тем.

Известно, что когда обладающий дефектом зрения видит, что внутри чашки с «носорогом»[48], [которую он] держит в руке, находятся волоски и другие посторонние предметы, то, желая устранить их, снова и снова пытается привести все в порядок, но сталкивается с затруднениями. Хотя бы не имеющий дефекта зрения, подумав: «Что он делает?» и подойдя к нему, направил глаза на тот объект «с волосками», но не видит тех волосков и не познает как реальное и нереальное, волоски не являющиеся волосками, голубое и другие особенности, имеющие [своей] опорой те волоски.

А также, когда обладающий дефектом зрения объясняет свое состояние [тому, кто] не имеет дефекта зрения: «Вижу волоски», — тогда, хотя тот, желая устранить [то, что он считает] плодом воображения того [другого], и говорит, повернувшись к объекту видения [человека,] имеющего дефект зрения, слова отрицания: «Здесь нет волосков», но у этого говорящего [фактически] нет [возможности] опровергнуть того.

Истинная сущность волосков является тем, что видит не имеющий дефекта зрения, а не [тем, что видит] другой. Соответственно, та собственная сущность скандх, дхату, аятан[49], которую воспринимают не видящие истинной сущности из-за препятствования [со стороны] дефекта зрения — неведения, [является] их относительной сущностью. То бытие, которое [при восприятии] тех же самых скандх видят лишенные привычки неведения Будды Бхагавана, [воспринимающие сущее] подобно тому, как не имеющие дефекта зрения видят волоски, является их абсолютной истиной.

Если говорят так: «Разве бытие подобного не является невидимым? Поэтому как они видят?», то [в ответ на это] говорят: «Хотя [это и] верно, однако видят, не видя»[50]. Как разъясняется в святой [сутре] «Введение в две истины» — в «Сатьядвая-аваране»:

«Сын бога, если в высшем смысле — абсолютно, то будет ли абсолютной истиной бытие объекта тела, речи и ума? Это не входит в число [того, что] называется абсолютной истиной, и будет истиной относительной.

Однако, сын бога, если в высшем смысле — абсолютно, то абсолютная истина ушла от всех наименований, не имеет отличий, не рождается, не прекращается, отделена от того, о чем говорится, и говорения, от того, что познается, и познания.

Сын бога, абсолютная истина обладает высшим из всех видов [истин], ушла от [всего вплоть] до объекта мудрости всеведения, и не является чем-то, что называется абсолютной истиной. Все дхармы [имеют] свойства лжецов и обманщиков.

Сын бога, абсолютную истину объяснить невозможно. Почему же? Кто объясняет, что объясняют, кому объясняют — все эти дхармы в высшем смысле абсолютно не рождены. Невозможно описать совершенно нерожденное дхармы посредством совершенно нерожденных дхарм[51]*»*.

Поэтому у истинной сущности нет соответствующих ей особенностей: реальное и нереальное, собственное бытие и бытие другого [инобытие], истинное и неистинное, постоянство и прерывность, постоянное и непостоянное, блаженство и сострадание, чистое и нечистое, Я и отсутствие Я, пустое и непустое, признак и основа признака, единство и инаковость, рождение и прекращение, и т. д. [не присущи ей,] так как ее собственная сущность невоспринимаема[52]. Поэтому, если так, то в понимании истинной сущности авторитетами являются только святые, а несвятые — нет. Если же признающий указанное опровержение [со стороны] мира принимает мирское видение за авторитетное в деле [исследования] истинной сущности, то такое бывает, и

30) Если мир является авторитетным, то —
Раз мир видит истинную суть —
Какая нужда в другом — святом? Что сделаешь посредством пути святого?
Дурак же не годится в авторитеты.

Поскольку мир принимается за авторитет[53] и именно он видит истинную сущность, то следует принять, что [он] избавлен от неведения. Но почему же дурак не годится в авторитеты? [Мы] видим, что тот, у кого имеется незнание в отношении чего-то, не является в том авторитетом, как, например, в [деле] оценивания [и обработки] драгоценных камней не знающие [и не умеющие] того. Поскольку истинная сущность устанавливается только глазами, то приложение усилий [для реализации] нравственности, слушания, обдумывания, созерцания ради постижения пути святого будет бесполезным. Но это не так. Поэтому

31) Мир никоим образом не является авторитетом. Следовательно,
В период [постижения] истинной сути нет опровержения [со стороны] мира.

Из сказанного [вытекает, что] в период [постижения] истинной сущности[54] мир никоим образом не является авторитетом и [что] в период [постижения] истинной сущности нет и опровержения [со стороны] мира.

Если говорят так: «Как же в таком случае мир будет опровергать?», то говорю:

31) Если отвергать идеи мира, то мир будет опровергать
Как раз из-за общепризнанности мирского.

Например, некто говорит: «Украли мою вещь». А другой интересуется у него: «Какова та вещь?» Тот говорит: «Кувшин». А этот опровергает его: «Кувшин не является [реальной] вещью, поскольку является восприятием, как, [например,] и кувшин [видимый в] сновидении». Мир — именно из-за общепризнанности мирского — будет опровергать отвержение

мирских идей в отношении этого и тому подобных объектов. Но когда пребывают в видении святого и делают авторитетом мудрого человека, тогда мир не может опровергнуть. Мудрый должен также исследовать другое по [аналогии с] этим случаем.

Итак, приняв рождение из другого как общепризнанное в мире, полностью избавились от опровержения [со стороны] мира. Теперь, чтобы указать, что поскольку и для мира не существует рождения из другого, то для желающего опровергнуть рождение из другого, опираясь на тот взгляд, тоже не может быть опровержения [со стороны] мира[55], говорится:

32) Поскольку мир, бросив семя,
Говорит: «Я породил этого ребенка»
И думает: «Посадил дерево», постольку
В мире тоже нет [признания] рождения из другого.

Когда показывают кого-то, появившегося на свет благодаря мужскому половому органу, говорят: «Этого ребенка породил я». В мире констатируют: «Этот [ребенок] подобного вида не является [тем, что,] выйдя из собственного тела [отца], входит внутрь его матери. Но что же [выходит и входит]? Лишь нечистое, являющееся семенем. Поскольку этот [отец], поместив [внутрь матери] причину того [ребенка], вызывает появление своего ребенка на свет, постольку два — семя и ребенок не являются [по отношению к друг другу] инаковыми». Если являются инаковыми, то [так] как индивид — иной, не будут указывать и то. По аналогии [это] следует отнести также к семени и дереву.

Далее. Чтобы в соответствии с изложенным, таким образом, указать свойство [сущего] посредством доказательства того, что возникающее зависимо, не обладает постоянством и прерывностью, говорится:

33) Поскольку росток не является иным по отношению к семени,
Постольку, когда [росток] пророс, нет уничтоженности семени.

Поскольку не существует единства, постольку,
Когда [росток] пророс, нельзя сказать: «Семя существует».

Если росток является иным по отношению к семени, то, несомненно, при наличии ростка прервется поток [бытия] семени. Поскольку существует [дикий] бык, то хотя бы и умер [домашний] бык, поток [бытия] не является непрерывным. Поскольку существует обычное существо, то и святые не являются [не] вошедшими в нирвану[56]. Поскольку инаковости нет, то семя, как тот же самый росток, не прерывается. Если так, то прерывность отвергается. Поскольку единства нет, то именно то, [что] является семенем, не является ростком. Поэтому отрицается неуничтожимость семени. Следовательно, постоянство тоже будет отвергнуто. Как говорится [в «Лалитавистаре»]:

Если семя существует, то — какой росток?
Что является семенем, не является тем ростком.
Оно не является также по отношению к нему неиным.
Таким образом, дхармата не является постоянной,
не является прерываемой.

«Если семя существует» означает: «если семя стало существующим». Если говорят так: «Когда появляется росток, имеющий [своей] причиной семя, то [его] инаковость по отношению к семени невозможна», то говорится: «Что является семенем, не является тем ростком».

Если же говорят так: «Почему то семя не будет тем ростком?», то это потому, что «оно не является также по отношению к нему неиным».

Поскольку оба положения — о тождественности и инаковости — невозможны, постольку инаковость и неинаковость не признаются. Итак, когда отвергаем оба [эти] положения, то полностью уясняем [сущее] как дхармату, не обладающую постоянством и прерывностью. Здесь суть идеи [такова]: «Если у двух — семени и ростка — имеется некое бытие, то те два будут одним или инаковыми. Но когда у них нет бытия, тогда, подобно семени и ростку, видимым в сновидении, как у них будет единство и инаковость»? Это и следует понять.

Эта же идея объясняется [так]:

Соединители — санскары имеют [своей] причиной неведение,[57]
И те санскары не существуют в качестве того же самого [неведения].
Санскары [и] неведение — эти два пусты
И бездейственны по природе.

В [«Мадхьямика-]шастре» [XVIII, 10] тоже говорится:

То, опираясь на что, [возникает нечто,]
Не тождественно тому, что возникает.
Не является по отношению к нему и иным.
Поэтому прерывности — нет, постоянства — нет.

Вне всяких сомнений, обязательно следует принять это: «В действительности ничто не рождается, никак». Такого нет, и

34) Если собственный признак будет опирающимся, то
Шуньята — поскольку, отрицая его, уничтожает вещь —
Будет причиной уничтожения вещи.
Но это неверно. Поэтому [рождение признака] в действительности не существует.

Если этот собственный признак[58] материального (рупы), ощущений (веданы) и других вещей порождается [их] собственной сущностью и собственным бытием [в качестве] причины и условия, то когда этот йог видит, что вещи пусты — лишены собственного бытия, и понимает, что все дхармы не имеют собственного бытия, тогда, отвергнув бытие родившегося как [не являющееся] истинным, будет постигать шуньяту. Поэтому, подобно тому как молоток является причиной уничтожения кувшина, [так и] шуньята тоже будет причиной признания собственного бытия вещей несуществующим. Но это невозможно. Поэтому не следует принимать, что собственный признак вещей когда-либо рождается.

Как пространно говорится в святой сутре «Гора драгоценностей» — в «Ратнакуте»:

«Кашьяпа, истинное познание дхарм по отдельности [на] среднем пути суть: та пустотность, которая не делает дхармы пустыми, как раз [и является] пустотой дхарм; то отсутствие признака, которое не вызывает отсутствия признака, как раз [и является] отсутствием признака; то отсутствие желания, которое не вызывает отсутствия желания, как раз [и является] отсутствием желания дхарм; то отсутствие осуществления полного собирания [абхисанскара], которое не вызывает отсутствия осуществления полного собирания дхарм, как раз [и является] отсутствием осуществления полного собирания дхарм; та нерожденность, которая не вызывает нерожденности дхарм, как раз [и является] нерожденностью дхарм; то невозникновение, которое не вызывает невозникновения дхарм, как раз [и является] невозникновением дхарм».

Если согласно тому, кто, приняв предмет [основу] паратантры[59], думает, что опирающаяся на него шуньята, имеющая [своим] признаком отсутствие воспринимаемого и воспринимающего, не является тем, что описывается как тождественное и инаковое, подобно непостоянству и т. д., то будет: «Все дхармы являются пустыми только с [точки зрения] шуньяты, а с [точки зрения] бытия — нет».

В «Четырехсотенной» сказано:

Непустая, пустая, невидимая.
«Да станет нирвана моей!»
Татхагаты говорят, что
Из-за [такого] ложного взгляда в нирвану не уходят.

В [«Мадхьямика-]шастре» [XIII, 8] тоже говорится:

Победитель сказал, что всякий взгляд,
[Признающий] шуньяту, — фактор освобождения.
Сказал, что те, которые рассматривают шуньяту
[как нечто сущее],
Не реализуют [нирвану].

Здесь говорят. Поскольку в абсолютном (высшем) смысле рождения нет, то хотя и опираются на отрицание рождения из

себя и другого, но у того материального (рупы), ощущений (веданы) и т. д., [существование] которых воспринимается непосредственно и признается посредством умозаключения, бытие, несомненно, будет рождаться из другого. Если это не признают, то хотя и говорят: «две истины», но истина будет только одна. Поэтому рождение из другого существует[60].

На это следует сказать. Хотя это и верно, но если [взять] в абсолютном (высшем) смысле, то двух истин нет, поскольку имеются [слова Будды][61]:

«Монахи, эта высшая истина — одна, а именно: нирвана, обладающая свойством не обманывать. Все санскары обладают свойством лжеца, обманщика».

Поэтому то, что является относительной истиной, есть средство проникновения в истину абсолютную. А рождение из себя и другого принимается мирской системой без анализа. Соответственно:

35) Поскольку, если исследуем эти вещи, то
Кроме вещей, обладающих характеристиками истинной сути,
Не обнаруживаем здесь наличия [чего-то еще], постольку
Не нужно исследовать мирскую истину наименований.

Итак, когда исследуем такое: рождается ли это: материальное (рупа), ощущения (ведана) и т. д. из себя или рождается из другого, то в абсолютном (высшем) смысле кроме обладающего характеристиками нерождаемости и непрекращаемости не обнаруживаем здесь наличия иного [вещей] как обладающих рождением. Поэтому, покончив с исследованием типа: «из себя и другого», следует, введя зависимость от другого, принять именно это, видимое и мирскими [существами]: «Если имеется это, то возникает то»[62].

Как говорит [в «Четырехсотенной»] Арьядэва:

Подобно тому, как речь дикарей
Не может быть воспринята другими, [так и]
Мир не может быть воспринят [никем],
Кроме мирского [существа].

В [«Мадхьямика-]шастре» [XIV, 10] тоже сказано:

Не опираясь на наименования,
Не постигнешь абсолютное.
Не постигнув абсолютное,
Не обретешь нирвану.

Если исследование проведено, то [истина] мирских наименований теряет силу. Как пространно говорится в сутре [в «Лалитавистаре»]:

Например, если собрались три: опираются на дерево и струну,
И проявили мастерство — умение рук, то
Производится звук. Посредством вúны, флейты и т. д.
Тоже будет появляться звук, родившийся от тех [трех].
Далее. Если некоторые ученые изучают:
«Откуда он пришел, кýда ушел?»,
Исследуют во всех сторонах и направлениях, то
Не обнаруживают прихода или ухода звука.
Так из-за причин и условий
Возникают все санскары.
Видящий истинно йог
Видит, что санскары пусты, недвижимы.
Скандхи, аятана и дхату:
И внутреннее — пусто, и внешнее — пусто.
Живое существо пусто — лишено Я и не пребывает.
Признаки дхарм [такие же, как] характеристики пространства.

Если этот приверженец истины наименований, который при полном уничтожении всего, [что] имеется у приверженца реализма, напугался до предела, говорит так: «Некие сущности вещей, которые являются причиной полной оскверненности и совершенной очищенности[63], обязательно будут рождаться», то, если рассмотреть это, все это одни слова. Почему же?

36) Поскольку теми же доказательствами, которыми [устанавливается]

Невозможность рождения из себя и другого с точки зрения абсолютной истины,
[Устанавливается его] невозможность и с точки зрения истины наименований, то
На основании чего будет иметь место ваше рождение?

Подобно тому, как приведенными доказательствами [устанавливается] невозможность рождения из себя и другого с точки зрения абсолютной истины, [так и] теми же самыми [доказательствами устанавливается] невозможность рождения и с точки зрения истины относительной. Поэтому на основании чего будет иметь место ваше рождение вещей? Следовательно, даже не желая, следует, вне всяких сомнений, принять: «Рождение собственного признака не существует с точки зрения двух истин»[64].

У тех, которые думают: «[Слова:] «из себя нет» и т. д. являются лишь отрицанием сущности, рассматриваемой в работе учителя Нагарджуны, а не [отрицанием] предмета [основы] паратантры». Это их мнение тоже не имеет силы. Поэтому эти приведенные слова являются только тем, что подлежит исследованию.

Если говорят так: «В таком случае, если рождение собственного признака не существует и с точки зрения двух истин, то каким же образом увидим их наличие в мире?[65]», то говорю:

37) Отражение и другие пустые вещи, зависящие от сочетания [причин и условий],
Тоже не являются чем-то неизвестным.
Подобно тому, как там из пустоты будет рождаться
Сознание в виде того отражения и т. д.[66],

38) [Так и] все вещи, хотя и пустые,
Тоже будут рождаться из пустот.

Все вещи пребывают неотделимо от причин и следствий. Причинно-следственный механизм [возникновения в зеркале] отражения, не имеющего собственного бытия, тоже известен.

Соответственно, сведущий человек, который воспринимает материальное (рупу), ощущения (ведану) и т. д., пребывающие неотделимо от причин и следствий, как нечто существующее, определяет их как наделенных бытием. Поэтому, хотя и воспринимаются как существующие, но не имеют рождения благодаря собственному бытию. Как сказано:

Райские вещи — дхармы следует познавать
По аналогии с тем, как
В целиком и полностью чистом зеркале
Появляется не имеющее собственного бытия отражение.

Следовательно,

38) Поскольку с точки зрения обеих истин [вещи] не имеют собственного бытия,
Они не являются постоянными, не являются и прерываемыми.

Поскольку, таким образом, вещи, подобно образу отражения [в зеркале], пусты — лишены собственного бытия, постольку с точки зрения обеих истин — и относительной, и абсолютной — [они] не имеют собственного бытия и сущности. Поэтому не обладают постоянством и прерывностью.

Как сказано в [«Мадхьямика-]шастре» [XV, 1]:

Поскольку то, что имеет место,
Не является отсутствующим, то — постоянно.
[Говорят:] «Возникшего прежде нет теперь».
Поэтому придем к прерывности.

И, соответственно [XXI, 14]:

Если принять, что вещь существует, то
Придем к взгляду, [признающему]
Постоянство и прерывность, поскольку
Та вещь будет постоянной и непостоянной.

Соответственно, на примере иллюзорного творения объясняется рождение нереального из нереального [XVII, 31–33]:

Подобно тому, как Наставник [Будда] явил
Благодаря совершенной волшебной силе (риддхи) иллюзорное творение,
И то иллюзорное творение тоже явило
Снова другое иллюзорное творение,
[Так и] тот деятель, хотя бы и совершал какие-либо деяния,
Подобен сотворенному иллюзорному образу,
Как, например, то иллюзорное творение,
Которое создает [некое другое] иллюзорное творение.
Клеши, деяние и тело,
Деятель и плод —
Подобны городу гандхарвов[67]*,*
Подобны миражу [и] сновидению.

Далее. Поскольку собственного бытия нет с точки зрения обеих истин, то не только отвергается совершенно взгляд, [признающий] постоянство и прерывность, но и становится приемлемым отсутствие [такого звена], связывающего деяния и плоды деяний, хотя бы после прекращения [деяний] и проходило много времени, [каковым] признают поток алая-виджняны, [дхарму] непропадания впустую, обретение и т. д.[68] Каким же образом?

39) Поскольку это [деяние] в действительности не прекращается,
Постольку, хотя бы и не было алаи, этот [плод] возможен.
Поэтому следует признать, что плод действительно возникает даже
Через длительное время [после] прекращения деяния, в некой [иной жизни].

Как же? Деяние [ведь] прекратилось. Так, в ответ на вопрос: «Каким же образом из того уже прекратившегося деяния будет возникать плод?», [в качестве промежуточного звена] указывают алая-виджняну, или «непропадание впустую» — другой элемент, подобный долговому письменному документу с печатью, или обретение, или поток сознания, [в котором] отпечатались следы деяний[69]. Как деяние не рождается благо-

даря собственной сущности [реально], так и его прекращение тоже не существует [реально]. Поскольку же возникновение плода из неуничтожившегося не является [чем-то] невозможным, то, [раз] деяние не уничтожается [реально], целиком и полностью будет приемлемой и связь плода с деянием.

Как говорится в [«Мадхьямика-]шастре» [XVII, 21]:

Поскольку деяние не имеет рождения,
Постольку, соответственно, не имеет бытия. Поскольку оно не родилось,
Постольку не станет прекращенным.

В сутре тоже имеется:

Мера жизни человека — сто лет.
Хотя и говорят: «Живут до тех пор», но
Годы не собираются в [одну] кучу.
С этим сходна и та реализация.
Кто говорит: «Не кончается».
Кто говорит: «Деяние кончается».
Указывается, что с точки зрения шуньи — не кончается,
С точки зрения [истины] наименований — кончается.

Смысл приведенного поясняется примером:

40) Увидев воспринимаемые [в] сновидении объекты,
Глупец, хотя бы и проснулся, будет рождать желание.
Аналогично у прекратившегося и не имеющегося в наличии
Деяния тоже имеется плод.

Как говорится в сутре «Перемена бытия» — «Бхавасамкранти»:

«Великий царь, например, некоему человеку приснилось совокупление с красивой женщиной — объектом [восприятия] в сновидении спящего. Если он, пробудившись ото сна, вспоминает красивую женщину — объект [сновидения], то, великий царь, подумай, каков он? Имеет ли качества мудрого тот человек, которому приснилось совокупление с красивой женщиной — объектом сновидения, и [который,] пробудившись ото сна, вспоминает ту красивую женщину — объект [сновидения]?»

[Великий царь] сказал:

«Бхагаван, он не таков. Почему же? Бхагаван, если красивая женщина сновидения не существует и не воспринимается [в состоянии бодрствования], то как может быть совокупление с ней? Итак, уделом того человека будет лишение и усталость».

Бхагаван сказал:

«Великий царь, аналогично и обычный, простой человек, не имевший [возможности] слушать [Учение], увидев глазами вещи, признает [их] за приятные. Признав, порождает желание. Пожелав, совершает телом, речью и умом деяние, возникающее из-за страсти, деяние, возникающее из-за гнева, и деяние, возникающее из-за невежества. Совершив то деяние, прекращает. Когда прекратил, то местопребывание того [деяния] не находится в восточной стороне», и т. д. до: *«не [находится] во [всех] сторонах [и] направлениях».*

«В некое другое время, когда близок час смерти, когда по исчерпании кармы однородной с [явленностью] этой [жизни][70] *заканчивается последний [момент] сознания — виджняны, ум будет обращен именно на то деяние, [объект которого] подобен, например, красивой женщине — объекту [сновидения] человека, уснувшего [и] пробудившегося ото сна*[71].

Великий царь, итак, последний момент [существования] сознания — виджняны [в данной жизни] закончился, и первый [момент существования] сознания — виджняны, относящийся к [новому] рождению, "возникает снова среди богов", и т. д. до: *"[возникает] снова среди претов". Великий царь, сразу же по завершении того первого [момента существования] сознания (виджняны) возникает поток сознания (читты) однородный с той явленностью, в которой будет испытано полное созревание [того деяния]. Великий царь, при этом нет перехода из мира этого в мир потусторонний какой бы то ни было дхармы, явление же смерти и рождения существует. Великий царь, здесь то, что [является] прекращением последнего [момента] сознания, называется смертью. То, что [является] возникновением*

первого [момента] сознания, называется рождением. Великий царь, когда заканчивается последний [момент] сознания, [оно] никуда не уходит. Когда возникает относящееся к [новому] рождению сознание, [оно] ниоткуда не приходит. Почему же? Потому что лишено собственного бытия.

Великий царь, здесь последний [момент] сознания пуст — лишен последнего [момента] сознания. Смерть пуста — лишена смерти. Деяние пусто — лишено деяния. Первый [момент] сознания пуст — лишен первого [момента] сознания. Рождение пусто — лишено рождения. Деяния же очевидны как непрекращающиеся».

Если думают так: «Если, поскольку у не родившегося в действительности нет прекращенности, признают полное созревание [появление плода], то такое есть, и подобно тому, как вследствие непрекращенности возникает полное созревание, [так и] после завершения полного созревания опять есть полное созревание, и раз, поскольку при этом нет прекращенности деяния, после завершения полного созревания опять будет полное созревание, то придем к ошибке, не имеющей конца [появления плодов], то этого нет:

41) Хотя объекты одинаково не существуют, но
Обладатель дефекта зрения образы волосков видит, а
Образы других предметов — нет.
По аналогии поймите [и то, почему] после созревания нет созревания снова.

Например, обладатель дефекта зрения волоски и другие несуществующие предметы видит, а рога зайца, сына бесплодной женщины и другие виды отличных от того предметов — нет, хотя объекты и сходны как несуществующие. Аналогично, хотя у ситуаций и имеется сходство в непрекращенности наличия деяния, но у полного созревания будет определенность — законченность. Этот пример разъясняет не только то, что [плод] деяния [будет вкушен] неизбежно, но и то, что полное созревание тоже является определенным, законченным[72].

42) Поэтому видят, что нехорошее является полным созреванием черного деяния,
Хорошее — полным созреванием благого деяния.
Обладатель ума, не имеющего [идеи] благого [и] неблагого, — освободится.
Размышление о деяниях [и] плодах тоже отрицается.

Если два деяния — благое и неблагое — являются нереальными, то хотя и так, но поскольку видение волосков и т. д. действительно [имеет место], приятное не является полным созреванием неблагого деяния, а неприятное — благого деяния. Вследствие непредставления[73] благого и неблагого деяний — освободятся. Поэтому Бхагаван в отношении обычных существ, проводящих очень точное[74] исследование, думает: «Благодаря отрицанию деяния и плода приходим к [тому, что] относительное будет уничтожено», и отрицает размышление, опирающееся на деяние и плод: «Полное созревание плода деяний невообразимо, непостижимо».

Если говорят так: «Если устанавливаем связь плода [с] деяниями так, тогда не будет ли чем-то не существующим ни под каким видом та алая-виджняна, которая в святой [сутре] «Приход на Ланку» — «Ланкаватаре» и других [сутрах] называется всесеменной основой, [обладающей] специфической способностью [являть] неисчислимые дхармы, причиной рождения всех вещей, подобной морю в отношении волн?», то [это] не так, поскольку такое указание трактует ее как существующую для обращенных[75]. Следует понять, что словом «алая-виджняна» называется именно *шуньята*, так как [она] охватывает бытие всех вещей.

Существует не только алая-виджняна, но и индивид, поскольку указание о его существовании он сделал для поддержки[76] воспитываемых существ. Как сказано: *«Монахи, пять скандх — бремя. Несущий бремя — индивид».*

То, в отношении чего указывается столько-то скандх, то, именуемое разумом — читтой, или умом — манасом, или сознанием — виджняной, является [тем носителем, о] котором

5 Зак 3699

говорится: «Когда длительное время облачен в веру, нравственность и т. д. и развивает [их], то впоследствии придет на небеса».

Все это говорится намеренно[77]. Какое же здесь намерение? Следует сказать:

43) Это указание: «Всеобщая основа — алая — существует
и индивид существует.
Именно эти скандхи существуют», — [делается]
Для того, кто не поймет
Очень глубокую идею согласно тому.

Те обращенные, которые, поскольку за долгое время сделались привычными к взгляду иноверцев — тиртиков, не могут проникнуть в [понимание] глубокой природы сущего — дхарматы и, услышав учение, утверждающее: «Я — нет! Не возникает», пугаются, в самом начале думают об учении о пустоте как о подобном бездне, [они,] отвернувшись от того [учения], не реализуют великую идею — благо. Объяснение же в самом начале алая-виджняны и т. д. приведет [к тому, что,] отвергнув систему иноверцев — тиртиков, [извлекут] великую пользу [из] тех [идей существования алая-виджняны и т. д.], а затем уже понимающие неложно идеи Писания сами отвергнут их. Поэтому возникает только польза, а вред — нет.

Как говорит [в «Четырехсотенной»] Арьядэва:

Кто чему-то радуется[78],
Тот должен сначала исследовать то, [чему радуется].
Подверженный чувствам [симпатии и антипатии]
Никоим образом не является сосудом высшего Учения.

Для осуществления введения вначале не только объясняют алая-виджняну, но [говорят и другое. Так,]

44) Будда, хотя и лишен взгляда на совокупность
разрушимого,
Говорит: «Я» и «Мое». Подобно этому,
Хотя вещи и не имеют собственного бытия,
[Он] в условном смысле[79] указывает: «существуют».

Хотя [Будда], отвергнув все «взгляды на совокупность разрушимого», и избавился от восприятия «я» и восприятия «моего», но говорит: «Я» и «Мое»[80]. [Это] является средством, [применяемым] для того, чтобы [Учение] было понято миром. Подобно тому, как говорит: «Я» и «Мое», Бхагаван также называет вещи существующими, хотя они и не имеют собственного бытия. [Это] является средством, [применяемым для того, чтобы Учение было] понято миром. Поэтому [о вещах] и говорится, как о существующих. Так, в стихах, [посвященных проблеме] соответствия [и относящихся к буддийской] школе Восточной Горы — Пурвашайла[81], говорится:

Если Руководители Мира [Будды]
Не приводят [свои слова] в соответствие с [возможностями понимания существ] мира, то
Никто не поймет Будду
И дхармату Будды.
[Они] утверждают, что скандхи, дхату и
Аятана — одно и то же, но
Учат [о] Трех Мирах.
Это — приведение в соответствие с миром.
Говорят существам,
[Используя] непостижимые названия
Безымянных дхарм.
Это — приведение в соответствие с миром.
Учат нереальности и,
Поскольку пребывают в бытии Будды,
Здесь нет ничего нереального.
Это — приведение в соответствие с миром.
Не видят смысла и бессмысленного, но
Говорят Высшие из говорящих
[О] прекращении (ниродхе) и абсолютном (высшем) смысле.
Это — приведение в соответствие с миром.
Хотя нет уничтожения, нет рождения
И все равно дхармовому пространству[82],
Говорят [о] кальпе сжигания.

Это — приведение в соответствие с миром.
Не воспринимают бытие
Существ в трех временах, но
Учат [о] мире существ.
Это — приведение в соответствие с миром.

Далее. Виджнянавадины не принимают того, что утверждает система мадхьямиков. И чтобы опровергнуть названную систему посредством установления смысла при изложении системы, созданной собственным размышлением [виджянавадинов, автор] говорит:

45) Поскольку нет воспринимаемого, то не видим и воспринимающего.
И поскольку Три Мира признаются лишь сознанием (виджняной), то
Этот пребывающий в праджне бодхисаттва
Будет постигать истинную суть только как сознание.

Это слово «пребывает» означает «находится». Пребывающий в праджне — пребывает в праджне. Поскольку он существует в ней, то пребывает в праджне, занимается созерцанием праджни. «Этот... бодхисаттва» — пребывающий на [ступени] «Обращенная». Кто неложно и совершенно достоверно постигает, видит и понимает истинную сущность, тот постигает истинную суть. Таким образом, получаем: «Будет постигать истинную сущность только как сознание». Поскольку материального (рупы) нет, то постигает возникающие зависимо вещи лишь как сознание (читту) и психическое (чайтту). Поэтому говорится: «Будет постигать истинную сущность только как сознание (виджняну)». А также, почему же он будет постигать истинную сущность именно как сознание? Вот почему: «Поскольку нет воспринимаемого, то не видим и воспринимающего. И поскольку Три Мира[83] признаются лишь сознанием (виджняной)».

Поскольку благодаря доказательствам, которые будут приведены далее, этот бодхисаттва не видит, раз для ума не существует воспринимаемого [объекта], также и воспринимающего

[субъекта], и продолжительное время тренируется [в идее]: «Эти Три Мира — лишь сознание», и благодаря натренированности видит неописуемые вещи как собственное сознание, постольку на этой ступени истинная сущность будет постигаться как [являющаяся] именно сознанием.

Если эти Три Мира являются лишь сознанием, то каким же образом при отсутствии внешней данности будет рождаться только сознание, имеющее ее облик? Говорится:

46) Подобно тому, как под действием ветра
Из большого моря появляются волны, [так и]
Из «алаи — местопребывания» семян всего
Благодаря собственной способности появляется только сознание.

Подобно тому, как в результате действия ветра [на] частички воды, являющейся опорой — субстратом волн моря, как бы спящие [до этого] волны из-за встречи с ветром — причиной начинают бегать наперегонки туда-сюда, словно обретшие свое тело, [так и] здесь тоже в результате полного созревания отпечатков признания воспринимаемого и воспринимающего, [отпечатков, которые] с безначального времени оставляются следующими друг за другом виджнянами [отдельных воплощений, сознание] обретает индивидуализированное бытие, а затем прекращается. Когда специфический отпечаток, который запечатлевается в алая-виджняне[84] и является причиной рождения другой виджняны, связанной с [обладанием] собственным видом, встречается с условиями, [вызывающими] постепенно его полное созревание, то достигает полного созревания, благодаря чему порождает совершенно нечистую паратантру. Хотя простаки и думают о ней как о воспринимаемом и воспринимающем, но воспринимаемое, являющееся отличным от сознания, ни в малейшей степени не существует.

Например, признающие причиной Ишвару и т. д., называют Ишвару и т. д. творцом сущего:

Как корова — причина мычания,
А вода — хрусталя,

Как [дерево] лагша — ветвей,
[Так и] он — причина всех существ.

Аналогично, виджнянавадины — «говорящие [об] алая-виджняне», тоже называют алая-виджняну, [рассматриваемую] в качестве опоры [местопребывания] семян восприятия всех вещей, всесеменной. Различие в том, что Ишвара — вечный, а алая-виджняна — невечна.

Поскольку известно, что именно такова [идея, к которой мы приходим в результате] анализа Писания,

47) Поэтому у того предмета [основы] паратантры,
Который будет причиной условного существования вещи,
И будет возникать при отсутствии внешнего воспринимаемого,
Имеется существование и бытие, не являющееся объектом всех проявлений [деятельности вербально-концептуального ума].

Этот предмет [основу] паратантры обязательно следует принять, поскольку он признается основой всех иллюзий концептуального мышления[85]. Имеющее своим основанием веревку ошибочное восприятие [ее] в качестве змеи невозможно независимо от той [веревки]. Имеющее своим основанием землю и т. д. ошибочное восприятие [ее] в качестве кувшина и т. д. не будет возникать на пустом месте — независимо от земли и т. д. Аналогично и здесь: если нет внешней данности, то на основании чего будет иллюзия синего и т. д.? Поэтому, несомненно, следует принять предмет [основу] паратантры — причину [иллюзии] концептуального мышления, так как [он] является причиной полной оскверненности и совершенной очищенности[86]. Если так, то это понимание действительного именно так, как оно есть: «Поскольку в действительности наблюдаем, что то, в чем нет чего-то, пусто — лишено того, а то, что здесь осталось, существует здесь истинно», неложно вводит в [понимание] шуньяты. Благодаря [этому] и другим [примерам можно] будет правильно уловить [смысл] шуньяты[87].

Тот [предмет — основа паратантры] также обладает бытием, не являющимся объектом всех проявлений [деятельности вербально-концептуального ума][88], поскольку именование относится к [существующему] условно. Предмет [основа паратантры] не именуется все время, пока существует именование. Следовательно, если вкратце, то в отношении предмета [основы] паратантры будут установленными три [момента]: 1) возникает при отсутствии познаваемого [объекта] исключительно благодаря собственному семени — васане, 2) существует и 3) не является объектом всех проявлений [деятельности вербально-концептуального ума]. Поскольку условно существующая вещь имеет место благодаря [реальному] существованию [ее] причины, то этот [предмет — основа паратантры] неотделим от [этой] троицы.

Так говорят виджянавадины. На это следует сказать:

48) Где, например, существует сознание [при] отсутствии внешнего?

Это действительно надо исследовать. Говорят:

48) Если говорят так: «Как [в] сновидении»...

Когда улегшемуся и уснувшему в очень маленькой комнате снится стадо возбужденных слонов внутри дома, то ничего подобного [в действительности] нет. Поэтому обязательно следует принять [существование] этой виджняны при отсутствии внешних объектов. Чтобы указать, что это тоже ложно, говорится:

48) ...то нужно рассмотреть это.

А также что же это? Говорится:

48) Когда для меня в сновидении сознание
Не существует, тогда нет и вашего примера.

То сознание, которое имеет вид стада возбужденных слонов, для нас [так же] не существует, как [и] объект, поскольку не родилось. Если же нет сознания, то нет и примера, приве-

денного для обоих [сознания и объекта]. Поэтому при отсутствии внешнего нет и сознания.

Если думают так: «Если во сне нет виджняны, заблуждающейся [в отношении реальности видимого], тогда по пробуждении не будет и воспоминания [о] пережитом [во] сне», то это тоже неверно. Итак,

49) Если на основании [наличия] по пробуждении воспоминания сновидения
[Признают] существование ума [во сне], то внешние объекты, соответственно, тоже будут [существовать].

Почему же?

49) Подобно тому, как вы вспоминаете: «Я видел»,
[Так и] в отношении внешнего тоже существует подобное.

Подобно тому как на основании [наличия] воспоминания о пережитом в сновидении [признают] существование ума, [так и на основании наличия] переживания объекта и воспоминания [о том следует признать] и существование [объекта]. Поэтому будет правильным сказать: «Или объект тоже существует, или же виджняна тоже не существует».

Здесь говорят. Если слон и другие предметы в сновидении существуют, то для того чтобы их воспринять, будет существовать и виджняна — «сознание [видимого] глазом». Но этого нет, так как в состоянии сна совокупность пяти виджнян[89] [существовать] не может. Итак,

50) Если спишь, то ум [«сознание видимого] глазом», невозможен.
Поэтому не существует. Имеется только виджняна [мыслимого] умом.
Образ, [в котором] она [предстает,] принимают за внешнее.
Если считают, [что] здесь точно так же, как в сновидении, то...

В сновидении виджняна [видимого] глазом никоим образом не существует. Поскольку ее нет, то слон и другие предметы — то, что воспринимается аятаной глаз[90] — не существуют,

а виджняна [мыслимого] умом существует. Поэтому внешних предметов как раз и нет, а принятие образа, [в котором является] виджняна, за внешнее — неизбежно.

Если говорят так: «Как в сновидении при отсутствии внешнего появляется только виджняна, так и здесь будет точно такое же», то [это] не так, поскольку в сновидении появление виджняны [мыслимого] умом невозможно. Итак,

51) Подобно тому, как ваш внешний объект не родился в сновидении,
[Так и] ум тоже не родился.

Поэтому

51) Глаза, объект глаз и рожденное тем сознание —
Все три тоже являются лжецами.

Подобно тому, как при видении предмета соединяются эти три — глаз, предмет [рупа][91] и ум, [так и] при восприятии объекта в сновидении тоже видим соединение трех. Подобно тому, как там не существует двух — глаза и предмета [рупы], [точно так же там] не существует и виджняны [видимого] глазом. Как эти три, так и

52) Остальные тройки — [с] ушами и т. д. — тоже не имеют рождения.

Слова «и т. д.» в [выражении] «[с] ушами и т. д.» объединяют [элементы] от звука и виджняны [слышимого] ушами до дхату дхармы и виджняны [мыслимого] умом[92]. Поскольку в сновидении все эти тройки — лжецы, постольку это [утверждение]: «В сновидении виджняна [мыслимого] умом существует» — неверно.

Тот, кто думает: «Воспринимаемые виджняной [мыслимого] умом предметы, относящиеся к аятане дхармы[93], в сновидении существуют, поэтому виджняна никогда не существует при отсутствии объекта», — неправ, поскольку тройки во сне никоим образом невозможны. Если такое принимают [только] для того, чтобы опровергнуть систему других, тогда [приведение]

примера со сновидением не будет иметь смысла, поскольку подлинную идею, установленную благодаря имеющему неложный смысл примеру, нельзя назвать имеющей ложный смысл.

Поскольку в сновидении тройки неистинны, постольку, так как признают наличие не имеющего в действительности места, будет признано [и то, что] в состоянии бодрствования все дхармы не имеют собственного бытия. [Об этом и] говорится:

52) Как [в] сновидении, так и здесь — наяву тоже
Вещи являются лжецами. Тот ум не существует.
Объектов [восприятия] нет, индрий — тоже нет.

Следует понять: «Объекты, органы чувств и сознание являются лжецами как в сновидении, так и наяву». Потому прекрасно сказано:

Как воспринимаемое иллюзорное существо,
Так и явления тоже не являются в действительности истинной сутью.
«Подобны иллюзии, похожи на сновидения —
Таковы дхармы», — Сугата учил.

И, соответственно, [в сутре «Царь самадхи» — в «Самадхи-радже»]:

Жизнь мира сну подобна:
Никто в нем не рождается, не умирает.
Не находим даже названия обладателя разума и живого[94].
Эти дхармы подобны [пустой] скорлупе, банановому дереву.

Поэтому и в отношении бодрствующего сознания тоже говорится, что тройки не рождаются. В отношении сознания, видящего сновидение:

53) Здесь, как [при] бодрствовании, так и до тех пор,
Пока не проснулся, у него имеется троица.

Подобно тому, как у кого-либо, [кто,] хотя и пребывает [во] сне неведения, но вследствие отделенности от сна, отличного от того [сна неведения], бодрствует, имеются тройки вос-

приятия, поскольку из-за сна неведения видит сновидение, хотя [оно] и не рождается само по себе, [так и] у не отделенных от [обычного] сна, не вышедших из состояния [видения] сновидения, тоже имеются тройки, имеющие [своей] характеристикой подобное.

53) Подобно тому, как тройки не существуют, если проснулся,
[Точно так же] они [не существуют] после пробуждения [от] сна невежества.

Подобно тому, как тройки восприятия в сновидении не существуют, когда проснулся по завершении сна, [так и] у искоренивших все сны неведения, реализовавших [постижение] дхармового пространства, тройки тоже не существует. Поэтому при отсутствии внешнего виджняна [тоже] не существует.

Если говорят так: «В таком случае, поскольку обладатель дефекта зрения видит несуществующие волоски и т. д., то хотя внешнего и нет, виджняна не существует[95]», то и это неприемлемо. Почему же?

54) Тот ум, который из-за органа чувств с дефектом [видит волоски],
[И те] волоски, которые в силу дефекта зрения видят, —
По отношению к уму [того человека] истинны оба,
А для видящего предметы ясно оба — лжецы.

[Это] следует рассмотреть [так же], как и сновидение. И по отношению к видению обладателем дефекта зрения образы[96] волосков существуют, и по отношению к видению не имеющего дефекта зрения оба не рождены, поскольку при отсутствии объекта трудно установить виджняну. Вне всяких сомнений, это обязательно следует признать. [Если] не так,

55) Если ум существует и при отсутствии познаваемого [объекта], то
У не имеющего дефекта зрения,
Соединившего глаза с объектом, [где видят] те волоски, тоже будет ум [в виде] волосков.
Но такого нет. Следовательно, это не существует.

Если виджняна, имеющая вид волосков, рождается у обладателя дефекта зрения при отсутствии волосков [как реального объекта], то и у не имеющего дефекта зрения, направившего глаза на тот объект, в котором обладатель дефекта зрения видит волоски, при соединении [его глаз] с тем [объектом, например — чашкой с зерном,] тоже будет иметься ум, [имеющий вид] волосков, так как [оба случая] сходны в отсутствии волосков [как объекта]. Поэтому это [утверждение] «виджняна рождается при отсутствии волосков» неверно.

Здесь говорят: «Если существование объекта является причиной рождения виджняны, то это [не] так. Что же в таком случае [является причиной]? Причиной рождения виджняны является зрелость[97] установленной ранее наклонности [васана] виджняны, а незрелость [является причиной ее] нерождения. Поэтому именно у того, у кого имеется полностью созревшая наклонность, установленная другой виджняной, имеющей вид волосков, [та] виджняна, имеющая их вид, возникает, а у другого — нет».

Это тоже невозможно. [Об этом и] говорится [здесь]:

56) Если говорят так: «Поскольку у видящего ясно нет
созревшей способности ума [быть в виде волосков],
Постольку у него не возникает ум [в виде волосков].
Не [возникает он и] благодаря познаваемому, лишенному
существующей вещи», то,
Поскольку эта способность не существует, это не имеет места.

«Познаваемое, лишенное существующей вещи», означает «познаваемое, не существующее» [как реальный объект]. Если нечто, именуемое способностью, существует, тогда при ее зрелости виджняна возникать будет, а при незрелости — не будет. [Но та способность не существует.] Потому это не имеет места. А также: почему же способность не существует? Говорится:

57) В отношении родившегося способность не является
возможной, существующей.
В отношении неродившегося предмета способность тоже
не существует.

Здесь, когда тщательно рассматриваем эту способность, то, считаем, [она] будет связана с виджняной настоящего или виджняной прошлого и будущего. При этом в отношении родившейся виджняны способность невозможна. Когда берем шестой [падеж и получаем:] «способная» [виджняна, т. е. виджняна, которой принадлежит способность], тогда виджняна, являющаяся плодом, существует и как причина, что невозможно. Если [она] является [и причиной], то будет беспричинный плод, и семя тоже не будет уничтоженным, когда родился росток. Поэтому в отношении родившейся виджняны способность невозможна. Когда берем пятый [падеж и получаем: «виджняна возникает] из [благодаря] способности», тогда родившаяся виджняна возникает из [благодаря] способности, что невозможно, так как [она уже] существует. Это уже было объяснено ранее. Если так, то в отношении родившейся [виджняны] способность не является возможной, существующей[98].

Не существует способность и в отношении виджняны, бытие которой еще не родилось, поскольку

57) При отсутствии особенности (отличия) не существует и обладатель особенности (отличия).
Придем к тому, что это существует и у сына бесплодной женщины.

При отсутствии отличительной особенности не существует и отличаемое[99]. Почему же? [В выражении] «виджняновская способность» [т. е. способность, отличительной чертой которой является создание виджняны; например, «сильный человек» — тот, который может проявить силу] виджняна является отличительной особенностью способности, а способность является отличаемой «основой». То, что не родилось, нельзя определить как предмет отрицания или утверждения, как «виджняну» или «не являющееся виджняной». Когда так, тогда что делает способность отличной — особенной: «Это — способность [к] этому»? Когда таким образом отличие — особенность не существует, не назовешь [нечто] особенным: «Это возникает из того», — этим ничего не укажешь. Опять-таки,

если признать способность в отношении неродившегося, то следует признать [ее] и в отношении сына бесплодной женщины. Следовательно, способность не существует и в отношении неродившейся [виджняны].

Если думают так: «[Мы говорим]: «Это является способностью этой виджняны, а из этого будет возникать это», имея в виду именно ту будущую виджняну, которая будет рождаться из способности. Итак, наличие отличительной особенности и отличаемой «основы» будет иметь место. Как говорят в мире: «Свари рис! Сотки из этих ниток кусок хлопчатобумажной ткани»!

В шастре[100] [«Абхидхармакоша»] тоже говорится:

Три входящих в матку:
Чакравартин и два самовозникающих [Будда и пратьекабудда].

То это тоже не имеет смысла. Чтобы указать [это], говорится:

58) Если указанную [способность] признают на основании будущего, то
При отсутствии способности нет и будущности этой [виджняны].

Если нечто будет [иметь место] когда-либо, то оно [считается] будущим, но сын бесплодной женщины и другое [несуществующее], определяемое как не возникающее, или пространство и другое, [определяемое] как постоянное, не будут [будущим]. Поэтому и здесь, если способность будет существовать, то виджняна будет будущим. Но когда, раз виджняна не пришла и не существует, способность отсутствует, тогда, при отсутствии способности, нет и будущности той [виджняны], как и у сына бесплодной женщины. Это также объясняет [пример] с вареным рисом[101].

А также, хотя бы и опирались на [то, что] виджняна и способность будут взаимозависимы, однако предмет [основа] паратантры не существует. Итак,

58) Высшие [святые] говорят: «Существование, опирающееся
На идею взаимности, не имеет места.

На идею взаимности будут опираться так: «Если существует виджняна, то есть и ее способность. Виджняна возникает благодаря той [способности]». Если говорят: «так и есть», то [верным] будет [и это]: «виджняна в действительности не существует». Так, например, если имеется длинное, то будет и короткое; если имеется короткое, то будет и длинное; если имеется та сторона, то будет и эта сторона; если имеется эта сторона, то будет и та. Хотя [они] и будут [существовать] условно, но действительного бытия у них нет. Если так, то это будет соответствовать нашим словам. Как сказано в «Четырехсотенной»:

Без плода не существует
Причинность причины.
Поэтому придем к тому, что
Все плоды [будут] как причины.

В шастре [X, 10] тоже говорится:

Если в зависимости от той вещи,
Которая имеет место зависимо,
Имеет место и то, от чего она зависит, то
Что имеет место в зависимости от чего?

Смысл этого таков: если в зависимости от той вещи — виджняны и т. д., которая имеет место в зависимости от иного — способности, имеет место и та вещь, которая является иным — способностью, так как она сама имеет место благодаря виджняне, то теперь следует сказать, какая именно [из этих] двух [вещей], которые должны иметь место, будет иметь место в зависимости от какой. А также [в «Мадхьямика-шастре»] говорится [X, 11]:

Если та вещь, которая имеет место зависимо,
Не имеет места, то как зависит?
Если говорят: «Зависит имеющее место», то
Оно не признается зависимым.

Смысл этого таков: если виджняна имеет место в зависимости от способности, то, считаем, от способности зависит та

[виджняна], имеющая место или не имеющая. Если [она] не имеет места, то, раз не имеет места, не зависит от способности [точно так же], как и заячьи рога. Теперь, если зависит как имеющая место, то, раз имеет место, она невозможна как зависимая. В соответствии с этим мудрецы и говорят: «Существование, опирающееся на идею взаимности, не имеет места». Следовательно, если так, способность не существует и в отношении [виджняны] будущего.

Теперь, чтобы указать на то, что способность не существует и в отношении [виджняны] прошлого, говорится:

59) Если [виджняна] будет [возникать] благодаря зрелой способности прекратившейся [виджняны], то
Одна будет возникать благодаря способности другой.

Если виджняна, прекращающая [свое существование через некоторое время] после рождения, устанавливает в качестве [своего] плода в алая-виджняне специфическую способность, и виджняна будущего возникает благодаря той способности прекратившейся виджняны, которая созрела, тогда одна [виджняна] будет возникать благодаря способности другой [виджняны]. Почему же? Потому что

59) [Моменты бытия,] имеющие [форму] потока, существуют там как взаимоотличные.

«Тану» — «развитие». Если согласно этому, то [имеет происхождение, преемственность и] проходит через, поэтому [называется] потоком[102]. Когда [моменты бытия], подобно потоку реки, возникают [в форме] потока, ведут себя [как] поток и вступают в причинно-следственные связи, [характерные для потока,] то рождения и смерти идут друг за другом. Поэтому [поток моментов] воспринимается как не имеющий промежутков, существует как [нечто] совершенно непрерывное. Моменты санскар [т. е. того, что возникает, пребывает и исчезает,] относятся к обладателю получаемого [т. е. к обладателю скандх], [существующего в] трех временах. Поскольку у моментов вещи имеется форма того потока, то моменты вещи —

составные части потока называются имеющими [форму] потока. Они взаимно — по отношению к друг другу — отличные и принимаются за разное. Поэтому у возникающего позже момента плода, имеющего [своей] причиной наклонность, имеется инаковость по отношению к моменту причины, устанавливающему наклонность. Если так, то благодаря способности одного будет возникать другое.

Если думают так: «Поскольку признается, то это не является ошибкой», то [это] не так. Если признать такое, то, [как уже] было сказано: «Все будет рождаться из всего».

59) Поэтому все будет возникать из всего.

Поскольку опровержение рождения из другого уже было изложено, то не будем приводить его снова.

Здесь говорят.

60) Если говорят так: «Хотя там имеющие [форму] потока
[моменты бытия вещи] и отличны, но
У них нет отличия [в] потоке. Поэтому
Ошибки нет», то...

Если говорят так: «Хотя там у моментов вещи, имеющих [форму] потока, и существует взаимная инаковость, но, тем не менее, поскольку этот поток является именно единым, то не придет к рождению всего из всего», то, если так, тогда ошибки не будет. Но поскольку это не доказано, то

60) ...это еще следует доказать.

Почему же?

60) Поскольку случай недифференцированного потока
не доказан.

«Случай» — возможность. Неверно, что взаимно отличные [моменты] собственного [бытия] вещи существуют в качестве опирающихся на недифференцируемый поток, поскольку являются инаковыми, как, [например, моменты] разных потоков[103]. Чтобы указать [это], говорится:

**61) Дхармы, относящиеся к Майтрее [и] Упагупте,
В силу [их] инаковости не принадлежат одному потоку [бытия].
Неверно, что те, которые отличны по своим признакам,
Принадлежат одному потоку.**

Думаю, что аналогично и здесь тоже единство потока [бытия] не обладает достоверностью. Здесь, поскольку тот, кто говорит: «Благодаря наличию зрелой способности виджняна существует, а благодаря [ее] отсутствию — нет. Из-за наличия и[ли] отсутствия познаваемого [объекта такого] не [происходит]», что говорит о несуществовании способности, то этим же и отвергается. Поэтому [истинным] положением является это: «Поскольку познаваемого [объекта] нет, то нет и виджняны».

[После] такого объяснения [автор], размышляя над верностью идей, [которые] признаются виджнянавадинами, говорит, снова излагая [их] собственную систему:

**62) Ум [«сознание видимого] глазом» будет рождаться сразу же после той своей способности,
Благодаря которой он рождается.
О той способности, [являющейся] опорой [причиной] своей виджняны,
Думают: «[Это] глаз — орган чувств, имеющий [своим объектом] цветоформу [рупу]».**

Если наклонность виджняны [видимого] глазом была установлена в алая-виджняне другой виджняной при [ее] уничтожении, то благодаря полному созреванию той [наклонности] потом родится виджняна, уподобляющаяся виду, [в котором являлась] та [виджняна видимого глазом]. И о той, являющейся опорой [причиной следующих друг за другом] без промежутков моментов способности, благодаря которой рождается та виджняна, в мире невежества думают: «Является глазом — органом чувств, имеющим [своим объектом] цветоформу [рупу]», но [такого] органа чувств — глаза, отдельного, отличного

от виджняны, не существует. Аналогично следует рассматривать и другие органы чувств.

Далее. Указав, таким образом, несуществование органа чувств — глаза, отдельного, отличного от виджняны, [затем,] чтобы указать на то, что цветоформа [рупа] тоже пребывает неотделимо от виджняны, говорят:

63) Исследуем здесь возникающее благодаря органу чувств.
Не признавая возникновения явления [виджняны в виде] синего и т. д.
Благодаря [ее] собственному семени при отсутствии внешнего воспринимаемого,
Люди принимают сознание за внешнее воспринимаемое.

Подобно тому, как [мы] видим, что [плоды] бандхудживаки, киншуки и других [растений], когда рождаются имеющими красный цвет, не зависят, подобно драгоценным камням, от внешних добавляемых красителей, а поток [бытия] ростка и т. д. в связи с проявляемой собственным семенем способностью рождается обладающим специфическим видом, [так и] при отсутствии синей и других внешних цветоформ возникает виджняна, являющаяся как синее и т. д. То, что есть ее явление в качестве синего и т. д., мир считает внешним объектом. Например, в воде имеется отражение рубина, прикрепленного к ветви дерева, выросшего у берега озера с очень чистой водой. Хотя явление в виде драгоценности воспринимается в воде, подобно внешнему, но в ней той [драгоценности] нет. По аналогии [эти рассуждения] следует отнести к виджняне. Если так, то кроме виджняны нет [никакой] внешней данности. Если представить это в одном виде, то [получаем]:

64) Если говорят так: «Подобно тому, как в сновидении при отсутствии других предметов — рупы
Благодаря [наличию] своей зрелой способности возникает сознание,
Имеющее вид той [рупы, так и] при бодрствовании тоже:
Здесь при отсутствии внешнего имеется [только] ум», то...

Это не так. Почему же?

65) Почему же подобно тому, как при отсутствии [действия] глаз во сне
Возникает сознание [мыслимого] умом [в виде] синего и других явлений,
[Так и] при отсутствии [функционирования] органа чувств — глаза у слепого
[Сознание] не рождается в качестве этого благодаря [наличию] своей зрелой способности?

Если здесь подобно тому, как вследствие того, что находящийся в состоянии бодрствования рассматривает глазами предметы, возникает очень ясная виджняна глаз, [так и] во сне тоже при отсутствии [действия] глаз благодаря [наличию] своей зрелой наклонности рождается виджняна [мыслимого] умом, соответствуя виду виджняны [видимого] глазом, то почему же и у слепого в состоянии бодрствования тоже не будет возникать благодаря [наличию] своей полностью зрелой наклонности такой вид [сознания], благодаря которому он будет видеть как зрячий, поскольку оба сходны в отсутствии [действия] глаз?

Если думают так: «Причиной виджняны [мыслимого] умом такого вида является не отсутствие [действия] глаз. А что же? Является [наличие] зрелой способности виджняны [мыслимого] умом такого вида. Поэтому, где имеется полностью зрелая способность, там и возникает виджняна [мыслимого] умом такого вида. Это существует только в сновидении в условиях сна, а при бодрствовании — нет», то это неверно. Почему же?

66) Если, согласно вам, [во] сне имеется
Зрелая способность шестой [индрии, а] при бодрствовании — нет, то
[Это] никак не [может быть] верным: «Зрелой способности шестой [индрии]
Нет как здесь, так и во время видения сна».

«Шестая» — значит виджняна [мыслимого] умом.

Если, как раз по [вашим] словам, [наличие] зрелой способности виджняны [мыслимого) умом такого вида во сне — признается, а наяву — нет, то наше слово в этом отношении [такое]: следует признать, что зрелая способность виджняны [мыслимого] умом такого вида не существует как наяву, так и во сне. Можно сказать, что

67) Как отсутствие [действия] глаз не является причиной этого,
Так и в сновидении тоже: сон не является причиной.

Поскольку видение сновидения лишено, как [и у] слепого в состоянии бодрствования, действия органа чувств — опоры той виджняны, то виджняна уподобляется виду, опирающемуся на орган чувств, имеющий название зрелой способности. Обладание виджняной [мыслимого] умом не является плодом [наличия] зрелой способности виджняны [мыслимого] умом. Поэтому, таким образом, как отсутствие [действия] глаз не является причиной у этого бодрствующего слепого, так и сон тоже не является причиной [наличия] полностью зрелой наклонности виджняны в сновидении.

Поскольку так,

67) Постольку в сновидении это тоже признается причиной постижения
Предмета [и] глаз, имеющих ложный объект.

Поэтому следует принять [наличие] такого вида виджняны, [являющейся как] объект такого вида, и такого вида, являющегося опорой виджняны [видимого] глазом и в сновидении.

68) Поскольку видим, что те ответы, которые даются этим [виджнянвадином],
[Содержат] сходные положения, то
Опровергаем этого спорщика.

Указано: «Эта тройка [в] состоянии бодрствования пуста — лишена собственного бытия, поскольку видим, как, [например, и] сновидение». И некий оппонент говорит: «Виджняна [в состоянии] бодрствования лишена [внешней] данности,

поскольку [та данность] является виджняной, как [например, и] виджняна [в] сновидении». И: «Объект восприятия в состоянии бодрствования обладает свойствами лжеца, поскольку [он] является [таким же] объектом, как, [например, и] объект, [воспринимаемый в] сновидении». И, соответственно: «Полная оскверненность [самклеша] и совершенная очищенность не существуют, если нет [предмета — основы] паратантры, поскольку не имеют опоры, как, [например, и] одежда из волос черепахи».

Аналогично будут говорить и в связи с примерами, [относящимися к] дефекту зрения. Когда сведущий мадхьямик видит, что те ответы, которые так даются этим виджнянавадином, сходны по положениям, [на которые они опираются,] то опровергает спорщика, т. е. виджнянавадина. Соответственно, нет и ошибки противоречия с Писанием, поскольку

68) Будды
Никогда не учили: «Вещи существуют».

Как сказано [в сутре «Приход на Ланку» — «Ланкаватаре»]:

Три Мира — номинальны,
По сути — нереальны.
Диалектики признают [их]
За условную реальность.
Если бытия нет и виджняны — нет,
Алаи — нет и вещей — нет, то
И простак, плохой диалектик, [признает, что они] —
поскольку сходны в этом — номинальны.

Неверно, что из-за шуньяты несуществования одного относительно другого[104] [будет] небытие вещей, поскольку в Писании имеется: *«Махамати, шуньята несуществования одного относительно другого является служанкой*[105] *всех шуньят».*

Следует сказать: «Высказывание “поскольку корова не является лошадью, то не существует” неверно, так как [корова] существует сама по себе. Соответственно, [в «Шикша-самуччае»][106] имеется:

«Бхагаван, здесь благодаря проникновению в [понимание] индрий проникаем в [понимание] дхармового пространства.

Двадцать две индрии: индрия глаз, индрия ушей, индрия носа, индрия языка, индрия тела, индрия ума, индрия женщины, индрия мужчины, индрия жизни, индрия блаженства, индрия страдания, индрия приятного, индрия неприятного, индрия нейтрального, индрия веры, индрия усердия, индрия памятования, индрия самадхи, индрия праджни, индрия познания всего неизвестного, индрия познания всего, индрия индрии, обладающей познанием всего[107].

Здесь, индрия глаз невообразима[108] *в трех временах. То, что невообразимо в трех временах, не является индрией глаз. Как искать название того, что не является индрией глаз? Так, например, пустая пригоршня лжива, [в] действительности не существует. Хотя и называется так, но в абсолютном (высшем) смысле и пустое невообразимо, и пригоршня невообразима. Аналогично и индрия глаз, подобно пустой пригоршне, тоже лжива, не существует, не является действительным. Ложное, обладающее свойством вводить в заблуждение, обманывающее простака, не существует, не является действительным. Хотя и называются так, но в абсолютном (высшем) смысле глаза и индрия невообразимы.*

Хотя Бхагаван после обретения мудрости всеведения обычно и называл это индрией глаз для того, чтобы поняли существа, пребывающие в ложном, но в абсолютном (высшем) смысле она не существует, потому что она (индрия) лишена собственного бытия и пуста — отсутствует как индрия. При этом глаз не существует как глаз, а индрия — как индрия. Почему же? Глаз лишен бытия глаза. Та дхарма, у которой нет бытия, не является реальной. То, что не является реальным, совершенно не имеет места. Оно не рождается и не прекращается. Оно не называется прошедшим и будущим».

И: *«Бхагаван, в сновидении некоего человека [имеется] смех, веселье и развлечения. [И когда он] поспал, пробудился ото сна и вспоминает, то хотя и помнит это, но не обнаружит. Почему же? Если он не находит это даже в сновидении, то стоит ли*

говорить о поисках чего-то, когда пробудился ото сна? Это не имеется в наличии.

Аналогично: индрии подобны сновидению. Все дхармы тоже по сути невообразимы. Поэтому они называются неописуемыми».

Если так, то скандхи, дхату, аятаны, [12 членов] зависимого возникновения и т. д. объясняются [точно так же,] как индрия. Поэтому как у них [может] иметься бытие? Следовательно, эта виджнянавада, созданная без [проявления] силы понимания — праджни [теми, кто] не исследовал идеи Писания о шунье, является именно тем, что должно быть отвергнуто.

Здесь говорят. Если при отсутствии объекта не существует и виджняна, то как же то [практикуемое] по указанию Учителя видение у йогов земли, полностью наполненной скелетами?

Говорю.

69) В том видении наполненной скелетами земли, которое
[Практикует] йог по указанию Учителя,
Тоже видим отсутствие рождения троицы

— объекта, органа чувств и виджняны. Почему же?

69) Поскольку указывается, что...

то самадхи

69) ...творит в уме ложное.

Поскольку [в Писании] имеется: «Оно, не являющееся истинной сущностью, творит в уме[109]». Несомненно, что так и следует принять это. Если не так,

70) Если у вас [объекты] ума, [созерцающего] неприятное
[скелеты и т. д.], таковы,
Как и объекты ума [«сознания (видимого) глазом»
и другими] органами чувств, то
Соответственно познаете при последующих направлениях
ума
На тот объект. Оно не будет ложным[110].

Когда вы будете смотреть театральное представление, то как у одного из направляющих глаза на тот объект, так и других, рождается виджняна [видимого] глазом, имеющая вид того [объекта]. Аналогично у йогов [и] не являющихся йогами, смотрящих на объект — скелет и т. д., тоже будет рождаться виджняна, имеющая вид того [объекта]. Самадхи же, не являющееся истинной сущностью, не будет действовать в уме.

Соответственно, следует понять, что

71) Обладатель органа чувств, имеющего дефект,

«Который в силу дефекта видит волоски»[111],

71) Сходен и с претом, ум [которого видит] горный поток
[и] реку,
[Как] гной.

Так же следует познавать и другое подобного рода, сходное с тем, что указано [о видении с дефектом зрения[112]. А здесь] сказано достаточно.

71) Короче, надо понять эту идею:
«Нет как познаваемого, так и ума».

Следует понять, что как познаваемое не имеет собственного бытия, так и ум, имеющий вид познаваемого, тоже не рождается благодаря собственной сущности. Как сказано [в «Четырехсотенной»]:

Без виджняны не является познаваемым.
Его нет — виджняны нет.
Поэтому вы сказали, что виджняна и познаваемое
Не имеют собственного бытия.

И, соответственно, [в шравака-сутрах] сказано:

Виджняна с иллюзией сходна —
[Так] Родственник Солнца[113] сказал.
Объект же ее [восприятия], соответственно,
Воистину подобен иллюзорной вещи.

Следовательно, для того чтобы это отрицание внешнего объекта, захваченное апасмараграхой — вызывающим забвение демоном признания реальности виджняны, не вызвало каким бы то ни было образом падения в пропасть сущности — Я, [оно] должно быть принято [только] после серьезного подавления [того демона] благодаря произнесенной являющими сострадание высшими [святыми] тайной мантры — Писания и доказательств.

Далее. Указав, таким образом, на невозможность виджняны при отсутствии внешнего, [автор,] для того чтобы отвергнуть даже малейшую степень [возможности] существования предмета [основы] паратантры, говорит:

72) Если нет воспринимаемого, отсутствует воспринимающий
И существует [только] лишенный [этих] двух предмет [основа] паратантры, то
Кто узнает о его существовании?
О невоспринимаемом нельзя сказать: «существует».

Если существует [только предмет — основа] паратантры, лишенный двух, именуемых воспринимаемым и воспринимающим, то кто видит это признаваемое всеми его существование? Неприемлемо, что то самое воспринимает то [же самое], поскольку действие в отношении самого себя [заключает] противоречие. Так, лезвием меча не разрубишь его самого; кончиком пальца не коснешься его самого; хорошо обученный, ловкий и быстрый [человек] не сможет сесть на свое плечо; огонь не сжигает самого себя; глаз не видит самого себя. Тот [предмет] не воспринимается и другим сознанием, так как [это] противоречит собственной системе [виджнянавадинов], и поскольку имеет место следующее: «Если [одна] виджняна является объектом другой виджняны, то потеряет силу само [понятие] виджняны — познающей», постольку, таким образом, ее восприятие не существует ни под каким видом, а у невоспринимаемого нет бытия[114].

Здесь говорят: «Хотя бы и не существовало восприятия одной [виджняны] другой [виджняной], тем не менее существует

самопознание[115]. Поэтому, раз она воспринимается благодаря именно самопознанию, то [восприятие] будет существовать».

Говорю. Этого тоже нет.

73) Не существует переживания того тем же самым.

«То воспринимается тем же самым» — это не существует. Здесь некоторые, приняв сторону саутрантиков[116], для доказательства [наличия] самопознания [приводят следующие аргументы]. Подобно тому, как огонь, когда родился, делает видимыми одновременно, не входя в два[117], самого себя и кувшин и т. д., и слово тоже являет само себя и смысл, [так и] виджняна тоже, когда рождается, истинно познает, не входя в два, саму себя и отдельные объекты[118]. Поэтому именуемое самопознанием как раз и существует. Даже тот, кто не желает [этого], вне всяких сомнений, обязательно должен принять самопознание, иначе [не будет] памятование объекта в возникающем позже воспоминании: «Видел», и не будет воспоминания чувственного переживания[119] объекта: «Я видел». Почему же? Если воспоминание имеет [своим] объектом чувственное переживание, то, поскольку виджняна не переживает, не будет существовать и памятующий.

Если самопознания нет, то нет и переживания того тем же самым. [Но] неверно, что та [виджняна] переживается другой виджняной. Почему же? Если [одна виджняна] переживается другой виджняной, [отличной от нее по роду,] то придем к дурной бесконечности. Так, если принять, что одна виджняна, оценивающая синее, оценивается виджняной, возникающей в качестве оценивающей ту, то и у той виджняны обязательно должен быть переживающий, отличный от виджняны [в виде] синего. А у того тоже должен быть другой. Поэтому приходим к ошибке дурной бесконечности. [Эта виджняна не может оцениваться и однородной с ней другой] виджняной, [которая] будет оценивать другое — [внешний] объект, поскольку [в случае их разновременности] все особенности потока [первой] виджняны будут объектом второй виджняны, [и ее нельзя будет назвать однородной с ней — оценивающей внешний объект],

и поскольку [они не могут быть одновременными, так как] принадлежат к одному потоку виджняны [одного и того же] индивида. Появление возникающих по очереди виджнян, как сто лепестков [цветка] утпала [при] пронизывании [их стрелой], является быстрым, кажется, что [они] появляются все вместе. Следовательно, чтобы полностью избежать ошибки дурной бесконечности, нужно, вне всяких сомнений, принять самопознание[120].

Если так, то существует и возникающее позже воспоминание, имеющее [своим] объектом обоих: «Я видел». При исключении же самопознания бытия виджняны невозможно то воспоминание, имеющее [своим] объектом это. Поэтому на основании рождения виджняны, вспоминающей потом: «Я видел», признается, что виджняна переживающая[121], благодаря которой рождается воспоминание, имеющее [своим] объектом обоих, рождается, переживая саму себя и объект. Следовательно, на основании воспоминания, [возникающего] позже, доказывается переживание себя. Если же самопереживание существует, то существует [и предмет — основа] паратантры. Поэтому здесь [тот,] кто говорит «будет» в [высказывании]: «Кто будет знать, что это существует?», указывает это.

Чтобы указать, что эти рассуждения тоже неверны, говорится:

73) Не существует переживания того тем же самым.
Если [его существование] признают на основании последующего воспоминания, то
Это недоказанное, приводимое для того, чтобы доказать
Недоказанное, не доказывает.

Здесь, если говорят так, доказывая существование [самопознания], тогда, поскольку, раз нет рождения из себя и другого, воспоминание никоим образом невозможно, то как недоказанное [не имеющее места][122] воспоминание докажет недоказанное самопознание?

Теперь [исследуем это] с точки зрения [истины] мирских наименований. Если рассмотреть это, [придем к выводу, что]

воспоминание, имеющее [своей] причиной самопознание, невозможно. Почему же? Если самопознание будет осуществляться некой виджняной, уподобляемой здесь, [например,] огню, то благодаря возникшему потом воспоминанию его наличие будет установлено как существующее, подобно [тому, как о существовании] огня [судят] по дыму. Но поскольку это самопознание не существует даже как возможность, то как будет существовать имеющее [своей] причиной самопознание воспоминание, не возникающее при отсутствии самопознания?

Соответственно, на основании одного только видения воды не [следует признавать] наличие драгоценного хрусталя, [который полагают источником воды,] или на основании одного только видения огня — [наличие] драгоценного камня [в виде] линзы, [которая, фокусируя лучи света, производит] огонь, поскольку при их отсутствии вода и огонь тоже возникают благодаря дождю и палочке, дощечке [для производства огня трением]. И здесь тоже [можно] указать, как воспоминание возникает без самопознания. Поэтому использование именуемого словом «воспоминание» для доказательства недоказанного, доказательства самопознания на основании того, что воспоминание, имеющее [своей] причиной самопознание, не существует при его отсутствии, совершенно не обосновано. [Их отношение,] думаю, подобно [отношению света] дня, воспринимаемого глазами, к преходящему звуку[123].

74) Хотя бы...,

оставив такое исследование,

74) ...и признавали существование самопознания,
Однако воспоминание [виджняной] вспоминающей невозможно,
Поскольку [оно] иное, как, [например,] родившееся в потоке [бытия] не [этой] виджняны.
Это доказательство также уничтожает особенности.

Хотя бы [и признавали] познание виджняной самой себя и объекта, но, если рассмотреть это, [придем к выводу, что] их

воспоминание виджняной вспоминающей невозможно, так как виджняна вспоминающая считается иной по отношению к виджняне, переживающей объект. Так, самопознание виджняны Майтреи и [его] переживание объекта не вспоминаются виджняной Упагупты[124], поскольку переживались ранее. Аналогично, возникающие позже [моменты] виджняны, принадлежащие к своему потоку [бытия], поскольку подобно родившимся в потоке [бытия] не [этой] виджняны являются иным, не будут вспоминаться, так как виджняна и [внешняя] данность не переживаются.

Если думают так: «Поскольку у [моментов,] принадлежащих к одному потоку [бытия], имеется наличие причинно-следственной [связи], то воспоминание существовать будет», то этого нет, поскольку: «Это доказательство также уничтожает особенности».

Это доказательство, то есть: «Поскольку является иным», уничтожает принадлежность к одному потоку, наличие причинно-следственной [связи] и все другие особенности.

Поскольку момент виджняны вспоминающей, возникающий после переживания, является иным, то, подобно виджняне другого потока, не принадлежит к одному потоку с виджняной переживающей и не находится в причинно-следственной [связи с ним]. Это является тем, что совершенно опровергается таким утверждением: «Поскольку является иным».

Если говорят: «Как же, по вашему [мнению, происходит воспоминание]?», то следует сказать:

75) Поскольку для меня не существует инаковости этого воспоминания
По отношению к той [виджняне], которая переживает объект,
Постольку вспоминаю: «Я видел»,
И это является также принципом, [относящимся к истине] мирских наименований.

Ранее уже было указано [основание того], почему [следует считать, что] нет инаковости виджняны вспоминающей по отношению к той виджняне, которая ощущает объект, пережи-

вает объект. Поскольку не существует инаковости воспоминания, постольку то, что переживается [виджняной] переживающей, не является непереживаемым виджняной вспоминающей. Поэтому воспоминание возникает как обладающее объектом. Поскольку то, что оценивается виджняной переживающей, не является неоцениваемым вспоминающей, то будет также: «Я видел»[125]. Это также является мирским принципом, но не является тем, что тщательно изучено[126], так как [эта идея], в силу обладания ложным смыслом, является [истиной] мирских наименований. Поскольку так,

76) Поэтому, если самопознание не существует, то
Кто будет воспринимать вашу [основу] паратантры?
Поскольку деятель, объект действия и действие не являются одним,
То восприятие того тем же самым невозможно.

«Осуществлять познание себя». [Здесь] «я сам», осуществляющий познание, будет объектом действия. То же самое постигаемое является деятелем. И поскольку его действие тоже неотделимо [от него], то придем к тому, что деятель, объект действия и действие [будут] одним. Но мы не воспринимаем их как одно и то же. Так, рубящий дерево и действие рубки не являются одним. Поэтому самопознание не существует. Следовательно, то самое не воспринимается тем [же самым]. В «Приходе на Ланку» («Ланкаватаре») тоже говорится:

Как меч не рубит
Свое лезвие [и] палец
Не прикасается к себе,
Так и самопознающее сознание тоже, соответственно, [невозможно].

Поэтому, раз, таким образом, самопознания нет, то

77) Если существует предмет, [являющийся] основой паратантры,
Обладающий характеристиками нерожденности и непознаваемости,

То почему бы не признать, что и эта [паратантра] существует?
Для иных и сын бесплодной женщины не проблема.

Выше уже говорилось о паратантре и нерождаемости из другого вообще. Теперь же была рассмотрена [основа паратантры] как обладающая характеристикой непознаваемости. Поэтому, таким образом, если принимают: «Предмет [основа] паратантры, обладающий характеристиками нерожденности и непознаваемости, существует», то от чего не признают существующей и паратантру, раз [ее основа] обладает свойствами, сходными с ней? Для вас и сын бесплодной женщины не проблема. Признайте же и его существование: «[Тот, кого] называют сыном бесплодной женщины, ушедший от всякой проявленности, являющийся объектом [восприятия] мудрости святого, обладающий свойством неописуемости, существует». То [утверждение, которое] гласит: «Нечто является причиной номинального существования вещей», справедливо, если существует [основа] паратантры. Но

78) Когда [основа] паратантры ни в малейшей степени не существует,
То что будет причиной относительного?

Думаю: «У относительного нет никакой причины». Поэтому, раз здесь то, что является причиной [относительного, признаваемого истиной] мирских наименований, само не существует, то увы и ах!

78) Если согласно другим [т. е. виджнянавадинам], то из-за приверженности к существованию
Будут уничтожены и все признаваемые миром установления.

Будучи приверженным к [тому, что имеет] только видимость существования, неразумный, налив [жидкость] типа воды в кувшин из необожженной глины — [основы] паратантры, из-за плохих качеств своего ума познает уничтожение всех мирских установлений, всех тех: «Сядь! Пойди! Сделай! Сва-

ри!» и т. п., и, соответственно, именуемого материальным (рупой), ощущениями (веданой) и т. п. Поэтому для него будет существовать только поток [бытия виждняны], а совершенно высокое — нет. Поэтому Учитель [Нагарджуна сошел] с ложного [пути] и ступил на путь системы, созданной собственной мыслью.

79) У идущих не по пути Учителя Нагарджуны
Нет метода [достижения] успокоения [нирваны].

Почему же? Вот почему:

79) Они отошли от истины относительной [и] абсолютной.
Из-за отхода от них нет реализации освобождения.

А также, почему из-за полного отхода от двух истин не реализуется освобождение? Сказано:

80) Истина наименований, являющаяся методом, и
Истина абсолютная, возникающая [благодаря] методу.
Кто не знает подразделения двух этих,
Тот из-за ложных идей ступает [на] плохой путь.

Как сказано в священном [тексте]: «Самадхи — действительно являющее истинную сущность» («Таттва-нирдеша-самадхи»):

Знаток Мира[127] *объяснял [Учение тем, кто] не слушает других*[128],
Посредством двух этих истин,
Каковы [истина] относительная [и], соответственно, абсолютная.
Никакой же третьей истины нет.

Победитель ради блага существ,
Для пользы мира учил тому относительному,
Благодаря которому [у] приходящих к Сугате[129]
Родится вера [в возможность достижения] блаженной цели.

6 Зак 3699

Шесть [родов] существ из совокупности живых существ,
которые указываются, —
Обитатели ада, животные и преты,
Род асуров, людей и богов —
Лев [среди] людей[130] *называл относительным.*

Низкого рода [и], соответственно, высокого рода,
Богатой семьи и бедной семьи,
Совокупность рабов и, соответственно, совокупность слуг,
Совокупность женщин, мужчин и гермафродитов, —

Сколько есть существ каких бы то ни было особенностей —
Вы, Несравненный, назвали миром.
Мастерски постигнув истину относительную,
Знаток Мира объяснил ее людям.

Существо, которому нравится здесь,
Будет входить в восемь особенностей существования
в сансаре[131]*:*
достижение и недостижение, славу и позор,
восхваление и порицание, блаженство и страдание.

Если обретают достижение, то порождают привязанность
к нему.
Если не обрели, то тоже будут беспокоиться из-за этого.
Следует знать эту характеристику, которую не указывают
другие.
Восемь болезней будут препятствовать потоку его [бытия].

Следует знать, что те, которые называют то
относительное абсолютным,
Обладают ошибающимся умом.
Некрасивое называют красивым, страдание —
блаженством,
Существующее без сущности — без Я — называют
[имеющим] сущность — Я,

Непостоянные дхармы — постоянными[132].
Если бы те, которые пребывают, таким образом,
в радовании [сансарному] и [мыслят в] признаках,
Услышали Речь Сугаты, то
Испугались бы, не поняли и отвергли.

Если бы они отвергли Речь Сугаты, то
Испытали бы нестерпимое страдание в качестве
обитателей ада.
Хотя бы они, безнравственные, и искали блаженство, но
Из-за неразвитости испытали бы сотни мук.

Если бы кто-нибудь понял неошибающимся умом
Учение, полезное миру, то,
Полностью отбросив, как старую змеиную кожу,
И уйдя от всякой жажды [бытия], успокоился бы [в нирване].

Все эти дхармы лишены собственного бытия,
Пусты, не имеют признаков [в] абсолютном, высшем, смысле.
Кто, услышав [это], возрадуется,
Те обретут наивысшее Просветление.

Победитель, Вы видите отсутствие скандх,
Дхату и аятан — аналогично.
Муни, Вы видите все, как
Лишенный признаков город индрий.

Поэтому, таким образом, какое может быть освобождение у лишенных истины относительной и абсолютной? Следовательно, те виджнянавадины из-за ложных идей как раз и ступили на ошибочный путь. При этом указанная истина наименований является методом. Как сказано [в «Сутре махаяны»]:

Кто слушает и кто объясняет
Неописуемую Дхарму,
Приписывает неизменному природу другого.
Тем не менее слушают и объясняют.

Абсолютное объясняют, пребывая как раз в истине наименований. Благодаря же пониманию объяснения абсолютного обретают абсолютное. Как сказано в шастре [XXIV, 10]:

Не опираясь на наименования,
Не объяснишь абсолютное.
Не опираясь на абсолютное,
Не обретешь нирваны.

Указанное здесь абсолютное возникает благодаря методу и является плодом. [Это] означает, что [оно] возникает благодаря методу, [является] плодом, достигаемым, постигаемым.

Здесь говорят. Если вы говорите о нас как о совершенно несведущих, то теперь и мы тоже не будем проявлять терпимость по отношению к вам. Если при опровержении положений других [вы] сами проявляете мудрость и отрицаете, в силу невозможности, предмет [основу] паратантры как неприемлемое, в таком случае займитесь теперь опровержением признаваемого у вас относительного, так как и [оно] невозможно именно из-за указанной вами [не]приемлемости.

[Говорю.] Если вы удовлетворились, дав под видом друга еду с ядом отнявшему [у вас] собрание драгоценностей, накопленных с сотней трудностей с безначального времени, и [таким образом] в ответ снова содеяли вред, подобный отнятию, то полагаетесь на изменчивое, но мы будем выше этого. Итак,

81) [В то время,] как вы признаете предмет [основу]
паратантры,
Мы не принимаем даже относительное.
Хотя оно и не существует, но ради плода мы говорим
В мирском смысле: «существует».

[В то время,] как вы, пребывая в своеволии[133], в своей системе называете предмет [основу] паратантры тем, что постигается мудростью святого, мы не [признаем даже] относительное. Что же тогда? Хотя [относительное] и не существует, но поскольку [оно] признается именно в мире, то [мы и] говорим только в мирском смысле: «существует», так как повторение

[чего-то] вслед за кем-то является методом его опровержения. Как сказано: *«Бхагаван, хотя мир и спорит со мной, но я не спорю с миром. То, что в мире признается существующим, я тоже полагаю существующим. То, что в мире признается несуществующим, я тоже полагаю несуществующим»*[134]. Итак,

82) Если...

это относительное

82) ...не существует как для архатов, [которые,]
Отринув скандхи, вошли в успокоенность [нирваны],
Так и для мира, то в соответствии с этим мы не говорим:
«Оно существует» даже для мира.

Если относительное не будет существовать и для мира так же, как [оно] ни под каким видом не существует для архатов, вошедших в сферу нирваны, не имеющей остатка скандх, то, в соответствии с этим, мы и в отношении мира не говорим: «Оно существует», подобно [тому, как не говорим этого в отношении] скандх и т. д. архата. Поэтому мы принимаем относительное только как зависимое от другого, а как независимое — нет. Миром же [относительное] признается [истинным]. Поэтому [оно] заслуживает отрицания только [тогда], когда отрицается в связи с чьим-то признаванием его [истинным], а в других случаях — нет. [Вот что имеется в виду в] приведенном [четверостишии].

83) Если мир для вас не помеха, то
Отрицайте эту [относительность] по отношению к миру!
Спорьте о ней, вы и мир!
А мы будем опираться потом на [более] сильного.

Так как мы будем пребывать в очень большом затруднении в деле опровержения относительности мира, то отриньте относительность мира вы. Если вас не опровергнет мир, то вам принесем опустошение мы. Со стороны же мира есть опровержения. Поэтому надо опираться на равное отношение. Вы спорьте с этим миром. И если при этом победите вы, тогда (поскольку мы признаем это) должны будем опираться на вас.

Однако, если вы потерпите поражение от мира, тогда мы должны будем опираться на обладающий большой силой мир.

Здесь говорят. Если вы, опасаясь опровержения [со стороны] мира, приняли, хотя [это] и неприемлемо, относительное, то, опасаясь расхождения с Писанием, обязательно должны принять и [идею сущего] как сознания и думать [так,] как сказано: «Итак, эти Три Мира — только сознание».

Следует сказать. При изучении земли — раздела сутры, состоящей из драгоценных сапфиров — Слов Сугаты, вы, не поняв особенностей ее природы, ошибаетесь, превращая в [некий] вид воды — признания реальности виджняны. Желая набрать сколько-то воды — признания реальности виджняны, [вы,] омыв и погрузив [в воду] необожженный кувшин [из] земли — своего ума, размягчив, [разрушаете его] на сто видов, кусочков. И мы, знающие природу того, смеемся. Эта мысль сутры[135] не такая, какая существует в вашем уме. А также, какова же здесь идея сутры? Далее говорится:

84) Теперь обращенный бодхисаттва,
Который понимает Три Мира только как виждняну,
Поскольку признает отрицание Я, постоянного, деятеля,
Он признает, что творец — деятель — является только сознанием.

Поскольку в той же самой сутре зависимое возникновение рассматривается в виде определенной системы[136]. Если так, то, думаю, будет признано именно это несуществование деятеля и ощущающего — [творца] массы страдания, дерева, [являющего плод —] страдание. [В этой сутре] говорится: «*Он думает вот что: "Из-за признания деятеля существует деяние. Где нет деятеля, там абсолютно невообразимо и деяние". Он думает вот что: "Итак, эти Три Мира — лишь сознание. Все те двенадцать членов существования, которые полностью раскрыл и проповедал Татхагата, тоже опираются на одно сознание"*». Поэтому, таким образом, отвергнув Я, постоянного, деятеля, в относительном плане видит творца — деятеля именно [в] сознании и постигает Три Мира только как виджняну[137].

Бодхи — мудрость всеведения. Поскольку думает о ней, пребывает в том думании и размышлении, то [называется] бодхисаттвой. Или же поскольку пребывает в том получении того истинного пребывания в бодхи, то [называется] бодхисаттвой. Или же индивид, обладающий истинной мыслью о бодхи, [называется] бодхисаттвой. «Понимает» — значит, «постигает». «Обращенный» — «обращенный к дхармовому пространству». «Теперь» — значит, «на шестой ступени». Таков смысл [отдельных] частей.

Затем, после такого объяснения идеи сутры, [автор,] чтобы подтвердить [истинность] этой идеи благодаря другой сутре, говорит:

85) Поэтому для того чтобы развить ум разумного,
Всеведущий в той «Ланкаватара-сутре»
Произнес для раскрытия мысли это [обладающее] природой алмаза
Слово, разрушающее высокую гору [идей] небуддистов — тиртиков.

Вот стихи, указываемые этим [словом] «это»:

Индивид, поток [бытия], скандхи
И, соответственно, условия [такие, как] атомы
И Владыка[138]*, Ишвара — творец,*
Названы мною именно сознанием.

Эти стихи взяты из святой [сутры] «Приход на Ланку». Чтобы объяснить смысл этого, говорится:

86) Не рассматривая того индивида и т. д. в качестве деятеля [творца],
Как то делают в своих
Работах тиртики,
Победитель назвал деятелем [творцом] мира именно виджняну.

«Тиртики» — учащие общепринятому. Последователи этого учения тоже признают индивида и т. д. Если сделать вывод, то эти [виджнянавадины] не являются последователями этого

Учения [Будды], поскольку, подобно тиртикам, не понимают неложно указанную идею. Поэтому это истинное объяснение как раз и распространяется на всех. Как сказано [в «Драгоценных четках»]:

Если некто излагает ушедшее от бытия и небытия [Учение],
Подобно детенышам совы, мирским ученым вместе с
Не имеющими одежды [порвавшими с миром][139], признающими
Индивида [и] скандхи, то спрашивают, [не понимая его сути].
Поэтому Будды назвали бессмертное, ушедшее от бытия
И небытия Учение глубоким.
[Говорят, что оно] является
Даром Учения[140].

[Под] теми приверженцами скандх и т. д. следует понимать тиртиков. «Как [то делают] в своих [работах тиртики]» — означает: «каждый в своей философской системе». Поэтому [все это] означает, что тиртики признают также скандхи и т. д. деятелем. Поскольку эта сансара не имеет начала, то какие идеи не возникали здесь и какие не будут возникать? Так и сейчас видим, что «белые отвергающие»[141] указывают скандхи. Бхагаван, не рассматривая этого индивида в качестве деятеля, именно сознание признает деятелем [и творцом] мира. [Такова] идея сутры. Если так, то указав словом «именно» [«только»] на невозможность отрицания познаваемого [объекта], раз идея исчерпывается отрицанием других деятелей[142], [автор,] чтобы указать на невозможность отрицания внешнего также и на основании других высказываний, говорит:

87) Будда называл сознание главным
В [связи с] развитием [понимания] истинной сути.
[Поэтому] мир в сутре назван «просто сознанием».
Итак, отрицание рупы здесь не является идеей сутры.

Следует знать, что [виджнянавадины] дают объяснения, утаив предшествующие слова Будды, [имеющие отношение] к развитию [ума] в [направлении постижения] истинной сущности. Аналогично [поступают они] и в отношении главенства[143]

сознания: отвергнув главенство другого, называют Три Мира сознанием. Следовательно, хотя эти [слова сутры] и указывают на отрицание главенства рупы и т. д., но не [указывают на] отрицание существования [рупы]: «Только сознание [мол] существует, а рупа — не существует». В соответствии с изложенным нами это, вне всяких сомнений, следует признать противоречащим идее сутры.

88] Если...,

согласно вашей системе,

88) ...признав: «Эти [Три Мира] — только сознание»,
В той [сутре] отрицается именно рупа, то
Опять-таки, почему же махатма[144] говорил в ней
О рождении сознания из-за невежества [и] деяния?

В той же святой [сутре] «Десять ступеней» [о] виджняне говорится как [о] имеющей [своей] причиной неведение и санскары[145], а [о] существовании благодаря собственному признаку — нет. Если бы виджняна существовала благодаря собственной сущности [сама по себе], то она бы не зависела от неведения или санскар. Но [она] зависит. Поэтому, думаю, в действительности-то виджняна как раз никоим образом и не существует, поскольку [она] имеет место, если есть причина ложности, [так же,] как, [например,] волоски и т. д., воспринимаемые обладателем дефекта зрения, и поскольку [ее] нет, если отсутствует причина ложности, [так же,] как, [например,] те же [волоски и т. д.]. Как сказано[146]:

«Бодхисаттва познает возникающее зависимо в приведенном в систему виде [в порядке возникновения] так. Он думает вот что:

1. *Незнание истин — неведение в абсолютном (высшем) смысле.*

2. *Полное созревание [кармы] деяния[147], совершенного из-за неведения, — санскары.*

3. *Первый [момент] сознания, [возникающий] в зависимости от санскар, — виджняна.*

4. *Четыре получаемые скандхи, рождающиеся вместе с виджняной, — психическое* [*нама*] *и физическое* [*рупа*].

5. *Полностью развитые* [*в онтогенезе*] *психическое и физическое — шесть аятан.*

6. *Порочное соединение трех (органа чувств, объекта и виджняны) — соприкосновение.*

7. *Рождающееся вместе с соприкосновением — ощущение* [*ведана*].

8. *Желание ощущений — жажда.*

9. *Полностью развитая жажда — привязанность.*

10. *Порочное деяние, возникающее из-за привязанности, — становление.*

11. *Результат деяния — рождение, возникновение скандх.*

12. *Полное созревание скандх — старость. Разрушение старых скандх — смерть. Переживания во время смерти и расставания* [*с жизнью*] *и сильное душевное страдание из-за желаний — горе. Возникающие из-за горя возгласы — стенания. Ослабление пяти органов чувств — страдание. Ослабление умственного видения — печаль. Возникновение множества страданий и печалей — смятение* [*тревожность*].

Если так, то [*должно*] *быть полностью реализовано это* [*понимание*] *несуществование деятеля и ощущающего,* [*причины возникновения*] *массы страдания, древа,* [*приносящего плоды*] *страдания*»[148].

При этом: «1. *неведение пребывает в двух действиях: вызывает* [*у*] *живых существ полное затемнение восприятия и являет причину полной реализованности санскары.*

2. *Санскары тоже пребывают в двух действиях: вызывают совершенную реализованность полного созревания будущего и являют причину полной реализованности виджняны.*

3. *Виджняна тоже пребывает в двух действиях: вызывает перерождение* [*в другом*] *существовании и являет причину полной реализованности психического и физического.*

4. *Психическое и физическое тоже пребывают в двух действиях: вызывают взаимополагание и являют причину полной реализованности шести аятан.*

5. Шесть аятан тоже пребывают в двух действиях: являют полное раскрытие своего объекта и являют причину полной реализованности соприкосновения.

6. Соприкосновение тоже пребывает в двух действиях: вызывает достижение восприятия и являет причину полной реализованности ощущения.

7. Ощущение тоже пребывает в двух действиях: вызывает переживание приятного, неприятного и совершенно свободного от обоих и являет причину полной реализованности жажды.

8. Жажда тоже пребывает в двух действиях: вызывает сильное влечение к желаемому объекту и являет причину полной реализованности привязанности.

9. Привязанность тоже пребывает в двух действиях, подобно указанному выше, и являет причину полной реализованности бытия.

10. Бытие тоже пребывает в двух действиях: вызывает пребывание другого потока бытия и являет причину полной реализованности рождения.

11. Рождение тоже пребывает в двух действиях, подобно указанному выше, и являет причину полной реализованности старости.

12. Старость тоже пребывает в двух действиях: вызывает полное изменение [ослабление действия] индрий и являет причину полной реализованности встречи со смертью.

Смерть тоже пребывает в двух действиях: вызывает полное разрушение санскары и являет причину непрерывности полного незнания».

Здесь и в других местах виджняна указывается как имеющая [своей] причиной неведение и санскару. Итак, хотя и объяснено, что виджняна имеет место в результате наличия условия ложного, но почему же вследствие его отсутствия нет и ее? [Сказано:] *«В результате прекращения неведения прекращаются санскары»*. В результате отсутствия условия (неведения) утихомириваются и не имеют опоры санскары. *«В результате прекращения санскар прекращается виджняна»*. В результате

отсутствия условия (санскар) утихомиривается и не имеет опоры виджняна.

После подобного изложения [этого в отношении других членов] говорится:

«Он думает вот что: "Из-за соединения возникает соединившееся [санскрита]. Из-за отделения соединившееся не возникает. Из-за собирания возникает соединившееся. Из-за несобирания — не возникает.

Поскольку вижу то, я, поняв это соединившееся как являющее недостаток, многовредность, должен прервать этот поток соединения и собирания и ради полного созревания [совершенства] живых существ должен[149] достичь полного утихомиривания соединителей — санскар".

О, Сыновья Победителя, когда он таким образом выявляет недостаток — многовредность [того, что] является соединителями — санскарами, познает лично, что сущность отсутствует, не рождается и не прекращается».

Поэтому, таким образом, [если тот,] кто имеет разум, увидев изложенное там наставление, признает, что виджняна существует реально[150], [то] это признание будет осуществлено из-за взгляда. Далее. Хотя [это] называние [сущего] сознанием и имеет место для того, чтобы указать на главенство именно сознания, но это наставление никоим образом не указывает [на] отсутствие рупы. Чтобы указать главенство сознания, говорится:

89) Сознание творит весьма разнообразные
Миры живых существ и миры сосуда.
Сказано, что все сущее рождается благодаря деянию — карме.
Отвергнув сознание, не имеем и деяния — кармы.

Здесь мир живых существ — [это] живые существа, обретающие свое существование из-за своих деяний и клеш[151]. Мир сосуда — [это] порожденное именно их общей кармой — мандала воздуха и т. д. вплоть до дворца Акаништхи[152]. При этом те глазки на перьях и т. д., которые имеются у павлина и т. д.,

порождаются индивидуальной кармой только павлина и т. д. Всевозможные лотосы и т. д. порождаются общей кармой всех существ. Аналогично следует понимать и другое. Как сказано:

Из-за деяний — кармы живых существ
В [соответствующее] время родились Черные Горы;
Оружие в адах живых существ и драгоценные деревья
В мире небесном — аналогично.

Поскольку, если так, все сущее рождается благодаря карме — деянию, а деяние опирается на сознание, постольку карму накапливает именно обладатель сознания, и постольку, если нет сознания, то нет и деяния. Следовательно, именно сознание является главным для вхождения [в] существование, а другое — нет. Поэтому в сутре сознание определяется как главное, а рупа — нет. Почему же?

90) Хотя рупа и имеет место, но у нее
Нет деятеля, подобного сознанию.

Под рупой [здесь] понимается тело.

90) Поэтому отличный от сознания деятель — творец
Отвергается, а рупа — не отвергается.

Здесь, некоторые считают деятелем (творцом) Владыку, некоторые считают сознание, но то, что рупа не является деятелем — творцом, не вызывает споров. Поэтому когда усомнившийся [в том, что] деятелем — творцом [является] Владыка, называет деятелем (творцом) именно сознание, [в котором], раз отвергает отсутствие у него признака [деятеля — творца], усматривает [наличие] способности [быть] деятелем — творцом, то, отвергнув, [что] деятелем — творцом является Владыка, одерживает верх в споре [как бы захватывает объект спора — рупу]. [Это] верно. [Но] будет верным [и следующее]: «Когда два царя, желающих властвовать над одной страной, сражаются друг с другом за обладание этой страной, то не вредят простому народу той страны, так как он нужен обоим. Так и здесь то же: поскольку рупа нужна обоим, то [ей] никогда

не вредят. Поэтому-то рупа и существует». Поэтому, в соответствии со сказанным,

91) Для придерживающегося мирской истины
Существует пятерица, известная [в] мире [как] скандхи.
Для йога пять этих не будут возникать,
Когда [он] желает явить мудрость [познания] истинной сути.

Поскольку так, постольку,

92) Если рупа не существует, то не принимается [и] существование сознания.
Если же сознание существует, то не принимается несуществование рупы.

Когда в силу приемлемости признают, что [рупа] не существует, тогда, поскольку наличие обоих лишено приемлемости, обязательно следует также признать и то, что не существует сознание. А также, когда признают существование сознания, тогда обязательно следует признать и рупу, поскольку оба признаются в мире. Это же следует признать и на основании Писания. Итак,

92) В сутрах типа «Праджня[парамиты]» они одинаково
Отвергаются Буддой, а в Абхидхарме — описываются.

Та рупа и другие скандхи в Абхидхарме описываются с точки зрения анализа собственных и общих признаков — в равной степени все пять, а в [сутрах] «Праджняпарамиты» отрицаются — в равной степени все пять, поскольку [там] говорится: *«Субхути, рупа пуста — лишена собственного бытия»* [и т. д. до:] *«виджняна* [*пуста*]».

Далее.

93) После же уничтожения этих ступеней двух истин,

[существование которых] подтверждается Писанием и доказательствами,

93) Ваш предмет, в силу отрицания, не будет иметь места.

Признание [существования] только виджняны при отсутствии рупы уничтожит названные ступени[153] — относительную и абсолютную. Соответственно, после уничтожения тех ступеней истин не будет иметь места и ваш предмет. Почему же? Поскольку предмет был отвергнут раньше, постольку ваши усилия будут бесплодны.

93) Поэтому с [точки зрения] ступеней [двух] таких [истин] следует признать, что
В абсолютном смысле вещи изначально не рождаются, [а в плане истины] мирской — рождаются.

Здесь говорят. Хотя эта идея сутры и объясняется так, однако в других [текстах] Писания сознание признается именно существующим. Как сказано[154]:

Внешних явлений нет.
Во всевозможных [видах] является сознание.
[Объекты] типа тела, достояния и места
Мною названы сознанием.

Здесь тело — глаза и другие аятаны. Достояние [обладаемое] — рупа и другие объекты. Место — мир сосуда. Поскольку внешнее не существует отдельно от сознания, то рождается именно виджняна, являясь в [виде] тела, достояния и места. Когда [это происходит, она] пребывает как реальный объект, воспринимается как внешнее, как отличное [отдельное] от виджняны. Поэтому Три Мира являются только сознанием. [Так говорят виджнянавадины.] Чтобы указать, что эта сутра содержит [эту] мысль, говорится:

94) В неком разделе сутры говорится: «Внешняя явленность не существует.
[Во] всевозможных [видах] является сознание».

Такова ее мысль.

94) Рупу отрицают для тех, кто весьма привержен
Рупе. Это — прямой смысл.

Здесь, следует знать, прямой смысл таков[155]: «Тем, которые [возлагают] на рупу очень большие надежды, проявляют имеющие [своей] причиной ту [рупу] влечения, гнев, гордость и т. д., [из-за чего] потеряют независимое [положение], и из-за приверженности к тому совершат великие грехи и лишатся накопленного собрания заслуг и мудрости. Бхагаван ради уничтожения клеш, имеющих [своей] причиной рупу, указывал обладателям желаний, [что рупа, т. е. тело,] подобна скелету, [так как эта идея] уничтожает влечение к внешнему объекту, [а] не являющимся такими [обладателями желаний объяснял рупу] как сознание». А также, [это] является прямым, а не истинным смыслом этого наставления. На основании же чего это устанавливается? На основании Писания и доказательств. Это и указывается [здесь]:

95) Поскольку это было изложено Наставником [Буддой в] прямом смысле
И это доказано как [имеющее] прямой смысл, то [так и следует] принять.

[Это] является прямым смыслом не только этой сутры, но и других тоже:

95) Другие [тексты] раздела Сутр подобного рода тоже [свидетельствуют, что]
Это наставление разъясняет [то, что является] прямым смыслом.

Каковы же те, которые являются [текстами] раздела Сутр подобного рода? Как сказано в сутре «Истинного объяснения мысли» — «Сандхинирмочане»: «*Парикальпита, паратантра и паринишпанна*[156]». Из трех указанных предметов парикальпита не существует, паратантра существует. И, соответственно, [в сутре «Ланкаватара» говорится]:

Данная виджняна глубока и тонка,
Подобно потоку реки, изливает все семена.
Если принимается за Я — неверно,
Не учил Я тому простаков, — и т. д.

И это:

Как врач дает лекарства
Заболевшему болезнью,
Так и Будда, соответственно, говорит
Существам [о сущем] как [о] сознании.

Это наставление разъясняет, [что здесь имеется в виду] прямой смысл.

Соответственно, [там говорится и так]: *«Если Бхагаван назвал в изложенной сутре Сущность Татхагаты (Татхагатагарбху)*[157]*, и Бхагаван сказал, что [она, являясь] по природе совершенно чистым Ясным Светом*[158]*, изначально совершенно чиста, обладает тридцатью двумя признаками, пребывает в теле всех живых существ, и Бхагаван сказал, что, подобно очень ценной драгоценности, завернутой в нечистое одеяние, [она] облачена в одеяние скандх, дхату и аятан, подавлена страстью, гневом, невежеством, загрязнена нечистотой дискурсивности, [являясь] постоянной, неизменной, вечной, то почему же эта, описанная Бхагаваном Татхагатой, Сущность Татхагаты не похожа на признаваемое за Я тиртиками? Ведь, Бхагаван, тиртики тоже учат, признают за Я вечное, не являющееся деятелем, не имеющее свойств, [все] охватывающее, неразрушимое».*

Бхагаван сказал: «Махамати, мое описание Сущности Татхагаты несходно с описанием Я тиртиков. Махамати, Татхагаты, архаты, истинно совершенные Будды, указав, что Сущность Татхагаты означает шуньяту, истинный предел, нирвану, нерожденность, отсутствие признака, отсутствие желания и т. д., указали двери[159] *[постижения] Сущности Татхагаты для того, чтобы простаки полностью избавились от возможности [появления] страха перед несуществованием Я [и этим] указали совершенно непостижимое дискурсивно состояние [бытия], не являющийся [феноменально] объектом.*

Махамати, будущие и являющиеся теперь бодхисаттвы махасаттвы не должны быть приверженцами Я. Махамати, например, гончар из одной кучи глины делает благодаря рукам, воде, ниткам и усердию различные виды сосудов. Махамати,

аналогично и Татхагаты [заявляют, что] у дхарм нет сущности, [что] все постигаемые дискурсивно предметы совершенно ложны, [и] посредством праджни, [постигающей истинную суть,] и всевозможных видов искусных методов являют Сущность Татхагаты или учат отсутствию сущности — Я. Учат посредством всевозможных видов слов и букв, подобно [тому, как] гончар [создает сосуд посредством глины и т. д.]. Таким образом, Махамати, являют Сущность Татхагаты. [Вот] как обладатели ума, приверженного взгляду, полностью признающему Я за истинное, [став] обладателями ума, пребывающего в сфере трех полных освобождений[160]*, быстро запечатают пороки, полностью реализовавшись в наивысшем, истинно совершенном Просветлении».*

Там же указывается этот упоминаемый в разделе Сутр всех Будд признак [сущего]: «*Махамати, [сущее] пусто, не рождается, недвойственно, не имеет собственного бытия*».

Далее. Полностью разъяснив при [рассмотрении] этого [текста] Писания, что все [тексты] раздела Сутр подобного рода, принимаемые виджнянавадинами за [содержащие] истинный смысл, [в действительности содержат] только прямой смысл, [автор,] чтобы разъяснить посредством доказательства, [что здесь имеется в виду] прямой смысл, говорит:

96) Будды говорят: «Если нет познаваемого [объекта], то
Легко достигаем отвержения познающего [субъекта]».
Поскольку отрицание познающего осуществляется, если нет познаваемого, то
Сначала занимаются опровержением познаваемого.

Будды Бхагаваны вводят обращенных в [понимание] отсутствия собственного бытия постепенно. При этом, поскольку реализовавшие заслуги проникают в [понимание] дхарматы легко, то, раз [накопление заслуг] является методом, [способствующим] проникновению в [постижение] дхарматы, вначале идет речь об отдаче и т. д. Аналогично, поскольку опровержение [существования] познаваемого является методом, [способ-

ствующим] постижению отсутствия сущности — Я, то Бхагаван прежде подвергает критике [истинность существования] именно познаваемого, так как постигшие отсутствие сущности у познаваемого [объекта] легко достигают [понимания] отсутствия Я у познающего [субъекта]. Иногда постигшие отсутствие собственного бытия [у] познаваемого [объекта] постигают отсутствие собственного бытия [у] познающего [субъекта] совершенно самостоятельно, а иногда — благодаря небольшому объяснению. Поэтому опровержение [существования] познаваемого [объекта] излагается прежде. Разумным следует рассматривать другое по аналогии. [Чтобы указать это,] говорится:

97) Итак, ознакомившись с содержанием Писания
И признав сутры, которые содержат объяснения [того, что] не является истинной сутью,
[За] излагающие прямой смысл, следует [относиться к ним как к имеющим] прямой [смысл],
А содержащие идею шуньяты следует признать [за имеющие] истинный смысл.

Те [тексты] раздела Сутр, которые непосредственно не разъясняют возникающее зависимо [как] характеризующееся нерожденностью и т. д., следует трактовать как являющиеся причиной, приводящей [впоследствии] к [пониманию] отсутствия собственного бытия.

Как сказано [в «Четырехсотенной»]:

Если глаз не воспринимает махабхути, то
Как глаз воспринимает возникшую [из] них [рупу]?
Если так сказано о рупе, то
Вы отвергайте восприятие рупы.

В сутре тоже говорится: «*Идея непостоянства — идея несуществования*». Следует также признать, что [тексты,] содержащие идею шуньяты, [нужно относить к имеющим] истинный смысл. Как говорится [в сутре «Царь самадхи»]:

Сутры, которые проповеданы мной
В тысяче областей мира,

[Имеют] разные буквы, [но] один смысл.
[Их] невозможно полностью изложить.
Если понял один предмет,
Будешь созерцать их все.
[Главная мысль] множества учений всех Будд —
Сколько бы [их ни было] проповедано —
Отсутствие сущности у всех дхарм.
Если люди, которые сведущи в идеях,
Обучились этому предмету, то
Без труда обретают [18] свойств Будды.

Следует знать, что аналогично объясняется в святой [сутре] «Акшаямати» и других [текстах] раздела Сутр. Нужно объяснить [это] положение. Например, змея, когда [ее восприятие] возникает в связи с опорой — свернутой веревкой, является воображаемым — парикальпитой, так как она не существует там. Та настоящая змея имеет место [в действительности] — паринишпанна, так как она не воображаема. Аналогично и подлинное бытие является воображаемым [воспринимаемым] на [месте] паратантры, созданного. Поскольку имеется [высказывание][161]:

Истинное бытие не сотворено
И не зависит от другого,

то сущность[162] не является созданной. То [истинно сущее,] которое воображается на [месте] воспринимаемого [нами] возникающего зависимо, создаваемого, подобного отражению, является реальным для восприятия Будды, так как не воображаемо. Поскольку постиг истинную суть, реализовав подлинное бытие, не признавая [таковым] создаваемые вещи, то называется Буддой. Поэтому мысль сутры следует объяснять именно так, ознакомившись с анализом трех предметов: воображаемого — парикальпиты, паратантры и имеющего место — паринишпанны. Поскольку у паратантры не [обнаруживаем никакой] вещи, кроме двух — воспринимаемого и воспринимающего, то паратантрой следует признать эти два.

Сказанного достаточно. Следует излагать сжато.

97) [Опровержение рождения из обоих]

Далее. Отвергнув, таким образом, рождение из другого, теперь, желая опровергнуть рождение из обоих, [автор] говорит:

98) Рождение из двух — тоже невозможная вещь,
Поскольку наделено теми уже указанными недостатками.

Итак, признающие два джайнисты думают, что [вещи] рождаются из обоих, поскольку рождение будет [иметь место] как из себя, так и из другого. При этом, когда признаем, что кувшин возникает из комка глины, палочки, колеса, нити, воды, гончара и т. д., то поскольку два — глина и кувшин не являются инаковыми, рождается кувшин, существующий именно как глиняный предмет, постольку рождается из себя. А поскольку осуществляющими его порождение являются иные [по отношению к нему] действия гончара и т. д., постольку рождается и из другого. Так рассуждают о рождении из себя и другого.

[Рождение] из себя и другого будет как у внешнего, так и у внутреннего. Приведя систему категорий: «Девять категорий таковы: живой и не являющееся живым, заслуга, грех, порочное, нравственное и т. д.»[164], говорят так: «Поскольку это рождение получает Майтрея, существующий именно как живое существо и в другом рождении, постольку рождается из себя, так как два — Майтрея и живой не являются инаковыми. Поскольку живой обладает [способностью] перемещаться, то признается перемещающимся в другие формы жизни — божества и т. д. Поскольку [он] рождается благодаря отцу и матери, праведности и неправедности, пороку и т. д., то рождается из другого. Поэтому у нас нет никакого противоречия с этим: "Не рождаются ни из себя, ни из другого", так как не принимаем, что рождаются только из себя, и не принимаем, что рождаются только из другого».

Это возражение [мы] тоже называем неверным. Рождение из двух не является возможной вещью. Почему же? Потому что «наделено теми уже указанными недостатками».

Поскольку теми недостатками, которые были указаны в отношении обоих утверждений, наделено и это утверждение [в отношении] обоих, то рождение из двух невозможно. Поскольку кувшин существует как глиняный предмет, то не рождается, так как [уже] существует. Как сказано [ранее]:

Если то возникает из того же, то не имеет никакого достоинства.
Невозможно, чтобы родившееся рождалось снова.

Соответственно, следует признать: «Поскольку Майтрея пребывает именно в качестве живого, то у [него] нет рождения». Поскольку кувшин не пребывает в воде, нити, колесе и других предметах, постольку не рождается из них. Как уже было сказано:

Если одно будет возникать, опираясь на иное, то
Из пламени будет возникать густой мрак.
И из всего будет возникать все, поскольку
Все являющееся порождающим одинаково иное.

Аналогично следует сказать и о рождении Майтреи благодаря отцу, матери и т. д., являющихся иным. Здесь, как уже было объяснено выше: «Рождение из себя и из другого невозможно ни в мирском — относительном, ни в абсолютном — высшем смысле». Соответственно, выше было также указано: «Сколько бы ни говорили джайнисты, признающие [рождение] из двух, не могут [доказать это] посредством логики». Чтобы завершить [рассмотрение этого вопроса], говорится:

98) Это не признается ни в мире, ни с точки зрения абсолютной истины.

Чтобы указать: «Рождение из обоих невозможно не только на основании приведенных ранее доказательств, но и на основании приведенных здесь», говорится:

98) Поскольку рождение из каждого [себя и другого] не имеет места.

Например, поскольку одно кунжутное [семя] может дать растительное масло, то и множество [кунжутных семян] тоже [может дать масло], а песчинки, [у которых] не видят [такой] способности, — нет. Если каждое [семя] будет порождать [масло], то множество обладающих таким свойством [семян] тоже будет [порождать масло]. Поэтому рождение из двух невозможно.

98) [Опровержение рождения без причины]

Здесь сторонники сущности[165] говорят: «Если рождаются из причины, то — так как та [причина] будет одним с плодом, иным и[ли] обоими — будут те ошибки. Но поскольку мы не признаем причину, то невозможны и указанные ошибки. Поэтому рождение вещей происходит только из сущности. Так, [мы] не видим, что некто взял и создает грубый стебель лотоса и его нежные цветы. Не видим, что [кто-то] создает и различные цвета и формы его лепестков, тычинок и пестиков. Соответственно, [не создается никем] и разнообразие [деревьев] — панаса, непальского граната и т. д. [Это верно и в отношении] павлина, птицы титири, белого журавля и других [птиц и животных]. Как в отношении внешнего, так и в отношении внутренних предметов тоже не видим, что некто взял и усердно создал цвет, форму и т. д. Следовательно, рождение предметов происходит только из сущности [то есть само по себе, беспричинно, естественно]».

На это следует сказать:

99) Если [придерживаться] взгляда, что рождаются совершенно беспричинно,
Тогда все будет постоянно рождаться из всего.
И этот мир не будет собирать сотнями
Семена и т. д. ради получения плодов.

Если рождение вещей будет случайным[166], то, поскольку, подобно тому как дерево панаса не является причиной его плодов, [так и дерево] нимпа, манго и все другие вещи тоже не являются причиной тех [плодов, те плоды] будут также рождаться и от них — в силу сходства [в том, что] не являются

причиной. А также, подобно тому как плоды панасы рождаются от не являющегося их причиной, [так и все] в Трех Мирах тоже будет [рождаться от не являющегося причиной]. А также те [плоды], которые рождаются у манго, лакузы и т. д. в результате созревания, но зависят от сезона и наблюдаются [только] иногда, будут иметься у них постоянно, поскольку не зависят о сезонности, поскольку павлин не является причиной совокупности глазков [на хвосте] павлина, то у вороны тоже будет иметься [на хвосте] совокупность глазков. У павлина же всегда будут иметься в хвосте перья попугая. Все существа будут рождаться так всегда. Но поскольку этого нет, то говорить о сущности неверно.

Указав, таким образом, на противоречия в плане доказательства, [автор,] чтобы указать и на расхождение с видимым, говорит:

И этот мир не будет собирать сотнями
Семена и т. д. ради получения плодов.

Не будет собирать сотнями. Но собирает. Поэтому рождение не происходит из сущности. А также,

100) Если сущее будет лишено причины, то [будет]
Невоспринимаемым, подобно запаху [и] цвету утпала в небе.
Но восприятие весьма красочного мира есть. Поэтому
Согласно своему уму следует признать, что мир является причинным.

Если сущее будет лишено причины, то не будет возможности воспринимать [его], подобно запаху и цвету утпала в небе[167]. Но такое есть. Поэтому согласно своему уму признайте: «Все сущее рождается именно от причины». Если согласно вам, то ум, имеющий вид синего, не рождается от отвергнутого [вами] синего объекта. Поскольку же ум, имеющий вид синего, [рождается] именно от синего, а не от сущности, то говорить [о] сущности неверно.

[Материалисты — сторонники идеи] образования сознания из махабхути думают: «Невозможно не признать восприятие

причин, поскольку видим и поскольку придем к уже указанной ошибке. Эта признаваемая в мире причинно-следственная связь существует. [Есть] только четыре истинные сущности: земля, вода, огонь и воздух, являющиеся причинами всего разнообразного сущего. Благодаря специфической особенности их полного созревания [возникает] не только многообразие [мира растений —] лотоса, непальского граната и т. д., и [мира животных —] павлина, белой цапли и т. д., приемлемых [нами] в качестве наблюдаемых, но и ум, являющийся оценщиком[168] различных сущностей вещей, тоже рождается только благодаря ей. При этом, подобно тому как благодаря специфической особенности полной трансформации — созревания имеющихся в кашице ингредиентов возникает способность опьянять — причина опьянения и потери сознания у живых существ, так и благодаря полному созреванию обладающих специфическими особенностями махабхути у зародыша и т. д. рождаются умы, и они будут осуществлять оценивание всех предметов. Поэтому внешние и внутренние предметы возникают только по причинам этого мира, а возникновения здесь [плода] полного созревания деяний, совершенных где-то, или возникновения в мире ином[169] [плода] полного созревания деяний, совершенных здесь, существования мира потустороннего — нет».

[Они] говорят:

Красавица, приди и насладись!
Того прекрасного тела, которое [со временем] уйдет,
у тебя [уже] не будет.
Это тело — лишь совокупность [частей],
Разрушенное не придет, не возвратится.

Это говорят девушке, желая, чтобы [она] пришла, и желая, чтобы девушка признала, что мира потустороннего не существует.

В этом надо разобраться. Почему верна эта [мысль]: «Ваш мир потусторонний не существует»? Если говорят: «Потому, что не является очевидным»[170], то, считаем, у вас неочевидность

мира потустороннего является очевидной или же, теперь, неочевидной. Какой же? Если говорят: «очевидной», то, поскольку отсутствие очевидности мира потустороннего является очевидным, и отсутствие вещи [невещественное][171] тоже будет очевидным. Поэтому и невещественное будет для вас вещественным, раз, подобно вещественному, является очевидным. Следовательно, поскольку нет ничего, именуемого отсутствием вещи [невещественным], то не будет и вещи [вещественного], так как нет [второго] члена[172] [взаимосвязанной пары]. Если нет вещественного и невещественного, то [идея] существования махабхути и несуществования мира потустороннего потеряет силу.

Если не является очевидным, то это не являющееся очевидным — раз не является очевидным — не [вос]принимается. Поэтому каким образом будут делать умозаключение о несуществовании мира потустороннего на основании того не[вос]принимаемого? Если говорят: «[Вос]принимается посредством умозаключения», то, раз доказывается посредством умозаключения, [так] и [следует] доказывать идею. Но вами принимается и это:

Человек именно таков,
Каков объект органов чувств.
Красавица, следу волка подобно то,
Что говорит ученый[173].

Поэтому при отрицании [материалистами] всего этого [мира иного и т. д.] надлежит всегда опровергать, следуя указанному пути опровержения [материалистов], выводящих существование сознания из махабхути.

А также, подобно тому как, хотя обладатель дефекта зрения и воспринимает две луны и другие несуществующие предметы, думая: «существуют», но [его] видение, имеющее [своим] объектом волоски, пчел и другое, не существующее в действительности, является совершенно неистинным, [так и] знание, что ваш мир потусторонний и т. д. не существует, является совершенно ложным, поскольку даже видимые вещи познают ложно. Чтобы указать [это], говорится:

101) Если те махабхути сами не относятся к предметам,
Которые будут объектами [восприятия] вашего ума, то
Как будет познавать истинно мир потусторонний тот,
У кого и в отношении этого [мира] имеется в уме густой мрак?

Те четыре предмета, которые называются землей и т. д., никак не существуют в качестве предметов, являющихся объектами вашего ума. Когда вы даже теперь видите этот мир ложно, тогда как постигнете мир потусторонний, весьма тонкий, являющийся объектом постижения божественных глаз?[174] Невозможно!

А также

102) Следует признать, что во время осуществления отрицания мира потустороннего сами
Рассматривают природу познаваемого, рассматривают ложно,
Поскольку опора того вида взгляда обладает сходным телом,
Как, [например, и] тогда, когда принимают существование махабхути.

«Сходное» — значит одинаковое и подобное. «Опора» — причина пребывания. «Тело» — туловище. «Тот вид взгляда» — тот вид взгляда, [который] отрицает мир потусторонний. Поскольку и та опора является тем, и сходное является тем, то получаем особенность знания. Поскольку тело является сходным, как опора, то получаем: «тело сходное, как опора того вида взгляда». Поскольку то существует в этом, то — суффикс «мату»[175].

Верность того доказывается так: «Поскольку опора того вида взгляда обладает сходным телом». Поскольку та опора, пока не является опорой сомнительного или взгляда, [признающего] мир потусторонний, будет сходной как опора ложного взгляда, отрицающего мир потусторонний, то при рассмотрении махабхути как существующих у [материалистов] чарваков имеется обладание сходным телом в качестве опоры того вида взгляда.

Итак, здесь два момента: один — момент признания бытия махабхути, другой — момент отрицания мира иного. Поскольку одно устанавливается здесь в виде утверждения, то другое приводится как пример. Чтобы указать [это], говорится: «Как, [например, и] тогда, когда принимают существование махабхути».

В этом [втором] моменте тоже имеется обладание в качестве опоры того вида взгляда сходным телом и ложное рассматривание природы познаваемого.

Если думают так: «Поскольку в момент признания существования махабхути мы видим неложное, то приведение примера неуместно», то этого нет, так как, поскольку у махабхути, имеющих, в силу нерожденности, [своей] характеристикой несуществование, признают рождение и существование, то имеет место ложный взгляд[176]. Если говорят: «Именно эту нерожденность у махабхути и следует доказать», то [и это] не[верно], так как [это] уже доказано. [Об этом и] говорится:

103) Почему те махабхути не существуют — это уже было объяснено.
Поскольку выше уже было отвергнуто рождение из себя, другого,
Обоих и беспричинность вообще, постольку
Эти не указанные [там отдельно] махабхути никак не существуют.

При опровержении рождения вещей из себя, другого, обоих и беспричинно вообще [мы] как раз опровергли заодно и рождение махабхути. Поэтому, в силу нерожденности, у махабхути нет собственного бытия. Следовательно, пример уместен.

Соответственно, [слова о] ложном рассмотрении следует отнести при обсуждении разных взглядов и к отрицающими всеведение, признающим существование вещей, признающим несуществование вещей, признающим [причиной] Ишвару, время, атомы, материю, сущность. Итак, получаем:

Следует признать, что во время осуществления отрицания совершенного Будды сами

Рассматривают природу познаваемого ложно,
Поскольку опора того вида взгляда обладает сходным телом,
Как, [например, и] тогда, когда принимают существование махабхути,

и т. д., поскольку признаем [справедливость] отрицания всех взглядов, [считающих нечто] существующим или несуществующим. Непризнаваемое не существует для нас ни при каких условиях. Поэтому следует признать, что именно это четверостишие, при соответствующем изменении сведущим человеком, опровергает все прежние положения, признаваемые другими, так как считаем, что благодаря полному отрицанию сети [ложного] познания реализуется абсолютная мудрость.

Если думают так: «Именно этот вывод в равной степени [относится] и к вам», то этого нет, так как нет примера, когда бы мы доказывали ложное.

Можно также сказать:

Следует признать, что во время признания мира иного существующим сами
Рассматривают природу познаваемого в абсолютном, высшем, смысле,
Поскольку опора того вида взгляда обладает сходным телом[177]*,*
Как, [например, и] тогда, когда принимают идею несуществования сущности — Я.

Аналогично:

Следует признать, что во время познания: «Всеведение здесь существует», сами
Рассматривают природу познаваемого в абсолютном, высшем, смысле.

[К] этим двум [строчкам следует добавить] доказательство и пример.

Аналогично следует отнестись и к познанию всех вещей. Поэтому эти слова полностью доказывают то, что утверждалось:

Из того не возникает то же самое. Из других — как будет?
Из обоих — тоже нет. Беспричинно — как будет?

Здесь говорят. Если вещи не рождаются из себя, из другого, из обоих и беспричинно, то как же тогда рождаются?

Говорю. Если у вещей имеется некое бытие, то, поскольку невозможна другая идея рождения, они, несомненно, будут рождаться из себя, из другого, из обоих и беспричинно или же будут восприниматься [так]. Если же согласно тем, кто привержен [идее] рождения вещей из Ишвары и т. д., то, поскольку тот Ишвара и т. д. будет [по отношению к ним] одно [и то же] или другое, или оба, признающие причиной Ишвару, не избегают уже указанных ошибок. Поэтому нет другой, пятой, идеи о причине рождения. Следовательно, поскольку нет другой [идеи рождения] и поскольку рождение в соответствии с [четырьмя указанными идеями] опровергнуто, то рождения бытия вещей нет. Чтобы указать [это], говорится:

104) Поскольку рождение из себя, из другого, из обоих и
Безотносительно к причине не существует, то вещи лишены бытия.

Здесь говорят. Если нет рождения бытия вещей, тогда как же воспринимается [бытие] неродившегося синего и т. д.?

Говорю. Поскольку бытие синего и т. д. никак не является [тем, что] будет объектом чьего-либо [восприятия], то бытие синего и т. д. не воспринимается.

Если говорят: «Если так, тогда скажите, чем же будет то, что [мы] видим снова и снова являющимся перед [нами] в качестве предмета, [обладающего характеристиками] объекта восприятия?», то говорю: оно, в силу ложности, не является бытием, так как воспринимается в качестве того предмета только обладателями неведения и так как не воспринимается лишенными неведения. Чтобы указать [это], говорится:

104) Поскольку у мира имеется плотное невежество, подобное массе облаков,
Постольку объекты будут являться как ложные.

«Масса облаков» — скопление туч. Поскольку «плотное неведение», подобное массе облаков, пребывает, закрыв видение истинного бытия синего и т. д., постольку у простаков нет видения истинного бытия синего и т. д. Эта собственная сущность, являющаяся ложно признаваемым объектом, существует для простаков, признающих [ее] истинной.

Здесь говорят. Если опираться на то, что из-за закрытия невежеством никоим образом не будем видеть истинную сущность, то благодаря чему же видят как ложное?

[Говорю]. Не являющееся таковым является [нам в восприятии] такой сущностью из-за неведения. Чтобы пояснить это внешним примером, говорится:

105) Как из-за дефекта зрения некто воспринимает ложно
Волоски, две луны, глазки [перьев] павлина, пчел и т. д.

Как из-за дефекта зрения обладатель дефекта зрения воспринимает волоски и т. д. как [реальные] вещи, хотя [их] бытие и не родилось,

105) Так из-за дефекта — невежества — незнающий
Будет признавать умом различное видимое соединившееся
[санскрита-дхармы].

Бхагаван говорит [об] этом: «*По причине неведения [возникают] соединители — санскары*». И, соответственно: «*Этот индивид, связанный с неведением, осуществляет полное совершение совершаемого — заслуг, осуществляет полное совершение совершаемого, не являющегося заслугами, осуществляет полное совершение совершаемого — неотодвигаемого*»[178]. И, соответственно: «*В результате прекращения неведения прекращаются санскары*».

Далее. В соответствии с этим,

106) Если сказано: «Деяние возникает из-за невежества,
[а] при отсутствии невежества
Оно не возникает», то [поняв это,] мудрые, полностью
рассеявшие солнцем благого ума

Густой мрак [того, что] признается несомненным только несведущими,
Постигнут шуньяту и освободятся.

Когда разумный видит: «Санскары [возникают] вследствие неведения», то не только постигает, что санскары не имеют собственного бытия, но и избавляется благодаря пониманию этого от неведения и не получает санскар, так как избавился от причины их получения. Поэтому [он] полностью освободится от сансары.

Здесь говорят: «Если, таким образом, у рупы и т. д. в абсолютном, высшем, смысле нет никакого бытия, тогда — раз в абсолютном, высшем, смысле [они], подобно сыну бесплодной женщины, не существуют — их бытия не будет иметься и в относительном [плане]. Но бытие рупы и т. д. в относительном [плане] имеется. Следовательно, их бытие будет иметься и в абсолютном смысле».

107) Если вещи не существуют с точки зрения абсолютной истины, то
Они не будут существовать и как наименования [т. е. с точки зрения относительной истины],
Как, [например, и] сын бесплодной женщины. Следовательно,
Они существуют в действительности.

На это следует сказать:

108) Поскольку те волоски и т. д., которые являются [воспринимаемыми] объектами
Обладателя дефекта зрения и т. д., не рождаются, то
Каждый должен оспорить их [реальность].
Затем — в отношении связанного с дефектом зрения — неведением.

Каждый должен спросить у тех, кто имеет дефектное из-за бельма и т. д. зрение: «Почему волоски и другие несуществующие объекты вы видите, а сына бесплодной женщины — нет?» Затем нужно спросить [у тех,] чьи глаза ума покрыты бельмом

неведения: «Почему рупу и т. д., имеющую своей характеристикой нерожденность, видите, а сына бесплодной женщины — нет?» У нас это не признается. Итак, мы [говорим]: «Йоги видят вещи так. И другие — те, которые желают обрести мудрость йога, тоже должны полностью признать объясняемую так природу дхарм».

Хотя благодаря постижению посредством йогической мудрости и стараются объяснить отсутствие бытия вещей в точном соответствии с Писанием, но это не для нашего ума, поскольку глаза нашего ума покрыты бельмом неведения. Как сказано:

Скандхи лишены бытия и пусты.
Тот, кто действует, тоже лишен бытия.
Мудрый [*это*] *знает, простак — нет.*
Мудрый постигает [*все*] *как лишенное бытия.*
Если, постигнув отсутствие бытия познаваемого [*объекта*],
Постигли подобное [*и в отношении*] *познающего субъекта, то*
Говорят: «Они идут по пути Просветления».

Поэтому это [бытие] не признается у йогов. Они не видят бытия каких бы то ни было дхарм ни в относительном, ни в абсолютном, высшем, смысле. Держитесь же взгляда, присущего обладателям дефекта зрения! Это является тем, что главным образом и признается у вас.

109) Если видите сновидение с городом гандхарвов,
Миражную воду, оптическую иллюзию, отражение
и другое нерожденное, то
Хотя [они] и сходны [с сыном бесплодной женщины в] несуществовании, но
Как у вас будет то? Это невозможно.

Например, хотя видимое в сновидении и сын бесплодной женщины и сходны в несуществовании, но сновидение [мы] будем видеть, а сына бесплодной женщины — нет. Соответственно, в отношении города гандхарвов — тоже. «Миражная вода» — означает «воду, [видимую] в мираже». Аналогично и

7 Зак 3699

в отношении оптической иллюзии. Слова «и т. д.» в [выражении] «отражение и т. д.» указывают на горное эхо, [создаваемые гипнотизером или волшебником] иллюзии и т. д. Их, например, видят, а сына бесплодной женщины — нет, хотя [все они] и лишены бытия. Поэтому, господа, [сначала] поспорьте с собой, а потом уже будете спорить с нами.

Можно также сказать:

110) Хотя это с точки зрения абсолютностной истины никак не рождается,
Подобно, [например, и] сыну бесплодной женщины, но поскольку не является
[Тем, что] не будет объектом видения мира,
Постольку это утверждение неверно.

Как говорит Бхагаван:

Сущее называют подобным сну.
[Его] не полагают истинной сутью.
Что в сновидении тоже нереально.
[Реальным его] признает обладатель заблуждающегося ума.

Хотя город гандхарвов как-то является,
Но [этого] города в десяти сторонах нет, в другом [месте] тоже нет.
[Тот] город определяется как простое имя — номинальное.
Так Сугата это сущее видит.

Хотя имеющий представление о воде
И видит [ее], но в мираже [реальной] воды нет,
Аналогично и побуждаемый воображением
Признает некрасивое за красивое.

Постигайте райские дхармы,
Как подобные не имеющим собственного бытия
Отражениям, являющимся
В целиком и полностью чистом зеркале.

Если [опираться на эти слова] Писания, то рупа и т. д., являясь по [своей] природе нерожденными, будут объектами восприятия мира, а сын бесплодной женщины — нет. Поэтому у вас неверно и на основании [ваших] собственных [слов]. У нас же это неопровержимо.

Итак, приняв, что рупа и т. д. действительно рождаются в относительном [смысле], мы [с необходимостью] не [должны будем] отрицать [этого] и в абсолютном смысле. Почему же?

Подобно тому, как

111) У сына бесплодной женщины нет рождения как такового с точки зрения
Абсолютной истины, и с точки зрения мирской [истины оно] тоже
Не существует. Так и все эти вещи не рождаются как таковые
С точки зрения мирской и абсолютной истины.

Поскольку так,

112) Постольку в соответствии с этим Наставник [Будда] назвал
Все дхармы изначально успокоенными и лишенными рождения,
Совершенно нирванистическими по природе.
Следовательно, рождение не существует никогда.

Поскольку имеются [такие слова] Писания, постольку рождение не существует никогда. Писание[179] гласит:

При вращении Колеса Учения[180]
Вы, Спаситель, объясняли изначально успокоенные,
Нерождающиеся, нирванистические
[По] природе дхармы.

Итак, все дхармы успокоены, поскольку являются объектом [нирванистической] мудрости покоя. Почему же [они] являются объектом [нирванистической] мудрости покоя? Сказано: «нерождающиеся», [что] означает: «потому что не родились». Поскольку не родились, постольку являются объектом

[нирванистической] мудрости покоя. Почему же не родились? Потому что [как] сказано: «нирванистические [по] природе». Если у чего-то имеется бытие и сущность, то оно будет рождаться. Но раз того бытия нет, то что же будет рождаться? Поэтому и указывается, что не рождаются никогда. Не возникнув ранее, не возникают потом. Не являются также тем, что будет, возникнув потом. Что же в таком случае? По природе совершенно нирванистичны.

Слово «изначально» указывает вот что: «Те [дхармы] не являются неродившимися только [для пребывающего] в положении [обладателя] йогической мудрости. Что же тогда? Те дхармы [являются] неродившимися и до того — [для человека, пребывающего] в положении [признающего истину] мирских наименований». Следует знать: «Слово “начало” — эквивалент слова “первое”, [им] называется положение [человека, признающего истину] мирских наименований». Соответственно, [слова]: «Во время вращения Колеса Учения Вы объясняли дхармы» являются восхвалением Бхагавана бодхисаттвой Сарваниваранавискамбином посредством указания выдающихся достоинств.

Это не опровергается нашими философами. Почему же? Они полагают, что

113) Эти кувшины и т. д. не существуют в абсолютном плане
И существуют в качестве полностью признаваемых миром.

[Но фактически]

113) Точно такими же будут и все вещи.
Поэтому не придем к сходству с сыном бесплодной женщины.

Если думают: «Земля, вода, огонь, воздух и цветоформа, запах, вкус, осязаемое и другие опоры признавания существуют», то следует признать: «Именуемое кувшином наделено причиной». Если же согласно вам, то все без исключения дхармы являются только условными, и нет никакой субстанции — опоры признавания. При этом неопровержим вывод о сходстве «с сыном бесплодной женщины», то это неверно, поскольку

невозможно доказать [существование] субстанции — основы признавания[181].

Как сказано [Арьядэвой]:

Как без рупы и т. д.
Никак не существует кувшин,
Так и без воздуха и т. д.
Не существует и рупа[182].

И, соответственно:

Земля, вода, огонь и воздух:
[Каждое из них] не существует как отдельный предмет.
При отсутствии трех любых нет [одного] отдельного.
При отсутствии же одного нет трех.
Если без трех нет [одного] отдельного [и]
Без одного тоже нет трех, то
Каждое в отдельности не существует.
И как [тогда] будет рождаться [их] соединение[183]?

Не признают, что от постоянного рождается непостоянное. Точно так же не следует [признавать], что от существующего субстанционально рождается несуществующее субстанционально.

Как сказано [XVII, 31]:

Как будет непостоянной вещь,
Возникшая из постоянной?
Никогда не видим несоответствия
Признаков причины [и] плода[184].

Далее. Так, например, опираясь на совокупность существующего условно — лицо и т. д., видим в зеркале условное [в виде] отражения; опираясь на существующее условно — столбы и т. д., [видим] условное в [виде] дома; и, соответственно, [видим] условное [в виде] леса, имеющее [своей] опорой дерево. И подобно тому, как в сновидении видим, что из семени, имеющего [своей] характеристикой нерожденность,

рождается росток, [тоже] имеющий [своей] характеристикой нерожденность, так и условное — все существующие условно вещи тоже признаем имеющими [своей] опорой существующие условно вещи. Как сказано [и процитировано нами ранее]:

Подобно тому, как Наставник [Будда] сотворил

и т. д. до:

Подобны городу гандхарвов и
Похожи [на] мираж, сновидение.

Поэтому эта [идея] не признается.

Здесь говорят: Если вы отрицаете рождение из себя, другого, обоих и беспричинно с обеих точек зрения [абсолютной и относительной], то как следует определить то рождение в относительном [смысле] виджняны из неведения и санскар, ростка из семени и т. д.?

Это надо объяснить:

114) Поскольку вещи не являются [тем, что] будет рождаться
Беспричинно и по причине Ишвары и т. д.
Из себя, другого [и] обоих,
Постольку будут рождаться зависимо, благодаря опоре.

Поскольку, согласно сказанному, не бывает рождения вещей из сущности [то есть беспричинно], не бывает от Ишвары, времени, атомов, материи, духа, [бога] Нараяны и т. д., не бывает рождения и из себя, другого и обоих, постольку опираемся как на идею, не проанализированную [сторонниками истины] мирских наименований, именно на это: «В зависимости от этого возникает то», как сказано [в «Парамартхашуньяте»]. Бхагаван сказал:

Здесь слово Учения таково:
Если имеется это, возникает то;
Поскольку родилось это, рождается то.
Что это [и то]? Вследствие неведения — санскары.

Соответственно, [говорится][185]:

Поскольку имеется это, возникает то. Так,
Например, если имеется длинное, [будет и] короткое.
Поскольку родилось это, рождается то. Так,
Например, поскольку появляется светильник, [будет и] свет.

И в шастре тоже говорится именно это [VIII, 12–13]:

Деятель делается [деятелем], опираясь на деяние.
И деяние тоже возникает, опираясь на того самого
Деятеля. Кроме [этого]
Не вижу причины [их] существования.

Аналогично следует рассматривать и обладание,
Поскольку деятель и деяние опровергнуты.
По [образцу] деятеля и деяния
Следует рассматривать остальные вещи.

Итак, если [рассматривать] объяснение зависимого возникновения сторонников этой [идеи] обусловленности, то [приходим к выводу, что] невозможны не только эти идеи рождения беспричинного и т. д., но и другие идеи, [связанные с] двумя: постоянства и прерывности, постоянного и непостоянного, реального и нереального и т. д. Чтобы указать [это], говорится:

115) Поскольку — раз вещи возникают зависимо —
Эти идеи признать невозможно,
Постольку это признание зависимого возникновения
Уничтожает все сети плохих взглядов.

Поскольку относительные вещи обретают свое существование именно в соответствии с этой идеей: «Это возникает в связи с тем», а по-другому — нет, постольку эта идея сторонников этого зависимого возникновения уничтожает все сети указанных плохих взглядов. Итак, благодаря установлению идеи зависимого возникновения сторонников этой [теории] обусловленности [мы] не принимаем [наличие] бытия ни у каких вещей. Как сказано [в «Юктишаштике»][186]:

То, что возникает в связи с тем-то и тем-то,
Не рождается как таковое[187].
Как скажешь [о] том, что не рождается
Как таковое: «рождается»?

И, соответственно [XXIV, 18]:

То, что возникает зависимо,
Называется шуньятой.
Оно признается наделенным причиной.
Именно это и есть средний путь.

В сутре [«Анаватаптахрада»] тоже говорится:

Что рождается благодаря условиям, то не рождается.
При этом нет рождающегося бытия.
То, что зависит от условий, называется шуньей.
Тот, кто понимает шуньяту, серьезен[188].

Когда, таким образом, бытие не принимается, тогда, если бытия нет, в качестве чего будет возникать названное? Если некое бытие имеет место, то его рождение будет происходить из сущности или из себя, другого, обоих, Ишвары и т. д. И поскольку родившееся пребывает, то возможно возникновение идеи постоянства, а поскольку [оно] уничтожается, то — [идеи] прерывности и т. д. И никак иначе. Чтобы указать [это], говорится:

116) Идеи, если вещи существуют, будут.
[Мы] уже установили, что вещи никоим образом
не существуют.
При отсутствии вещей эти [идеи] не возникают. Так,
Например, при отсутствии дров нет огня.

Поскольку, согласно приведенным доказательствам, существование вещей никоим образом невозможно, постольку йоги, благодаря реализации пути святого истинную сущность по способу невидения, ни в малейшей степени не видят реальности ни у какой дхармы. А у тех, [в ком] с безначальности укоренились санскары [признания] идей материального (ру-

пы), ощущений (веданы), благого и неблагого, вещественного и невещественного и т. д., будет обратное. Так, например, благодаря употреблению глазной мази [можно удостовериться, что] ложные идеи о [существовании] волосков и т. д. являются плодом [нарушения зрения] у имеющих дефект зрения, и бытие волосков и т. д. не является объектом [восприятия у] других. Поэтому,

117) Поскольку обычные существа связаны идеями,
А не [пользующийся] идеями йог освободится, то
Идеи являются [тем,] что будет ложным.
Мудрые называют [это] плодом тщательного исследования.

Поскольку обычные существа, не понимающие так эту дхармату — истинную природу сущего, связаны именно идеями[189], постольку, когда понимают эту дхармату так, становятся полностью освободившимися святыми. Поэтому отвержение всех идей Учитель [Нагарджуна] назвал плодом проведенного в «Мадхьямика-шастре» исследования. Как сказано [Нагарджуной]:

Если вещи существуют действительно, то
Какое достоинство видеть шунью?
Видение посредством идей связывает.
Именно оно здесь и отвергается.

Поэтому

118) В шастре исследование проводится не из любви к спорам.
[Оно] устанавливает истинное ради полного освобождения.

Поэтому следует понять: «То исследование, которое весьма тщательно производит в «Мадхьямика-шастре» Учитель [Нагарджуна], осуществляется не из любви к спору и желания взять верх над другими». Установление истины при проведении исследования в «Мадхьямика-шастре» [производится] ради полного спасения живых существ: «Если живое существо, неложно постигнув такую истину, обрело освобождение, то разве [она] неверна?»

Если говорят так: «Разве вы не приводите все логические построения оппонентов и, приведя, не отвергаете [их] в шастре? Следовательно, сочинение шастры — ради спора. Поэтому как же [вы] устанавливаете в качестве плода именно отвержение идей?», то следует сказать: «Хотя это исследование и не проводится ради спора, однако при установлении истинного системы других не могут раскрыть [истинную] суть, поскольку по природе [обладают] малой силой и сами уничтожаются, подобно мраку, при приближении света. Поэтому у нас нет ошибки».

118) Если при установлении истинного
Системы других будут уничтожены, то ошибки нет.

Как сказано:

Это учение изложено Татхагатами
Не ради спора.
Однако оно сжигает противников,
Как огонь дрова.

Если не так, если бы [это] учение было изложено ради спора, тогда, поскольку, вне всяких сомнений, к обладающим ошибками положениям других относились бы с антипатией, а к обладающим истинностью своим положениям — с симпатией, отвержение идей [было бы] невозможно. Почему же? Вот почему:

119) Что [такое] симпатия к своему взгляду и, соответственно,
Антипатия к взгляду других? — Идеи.

Поэтому [и] из-за неложных идей будут связанными, а свободными — нет. Когда это учение излагается не ради спора, тогда,

119) Следовательно, когда проводишь исследование,
Полностью избавившись [от] симпатии [и] антипатии,
быстро освободишься.

Как сказано[190]:

Не спорящие — обладатели великого духа.
У них нет пристрастий.
Как [будет] иметься пристрастность [к] другим у того,
У кого нет пристрастий?

И, соответственно:

Если имеете приверженность к своим положениям
И вам не нравятся положения других, то
Не продвигаетесь к нирване,
В нирване не будет существовать использование двух.

В разделе Сутр[191] тоже говорится:

Кто, услышав это учение, испытывает симпатию,
А услышав не являющееся [этим] учением, испытывает антипатию,
Побеждается, опрокидывается гордостью, высокомерием;
Из-за гордости испытывает впоследствии страдание.

119) [Несуществование Я индивида]

Далее. Объяснив, таким образом, посредством Писания и доказательств [идею] несуществования сущности дхарм, после этого, чтобы объяснить [идею] несуществования индивидуального *Я*, [автор] говорит:

120) Узрев умом, что все клеши и недостатки
Возникают из-за «взгляда на совокупность разрушимого»,
И постигнув Я как объект этого [взгляда],
Йог отвергает Я.

Здесь «взгляд на совокупность разрушимого» — праджня[192], приверженная мыслям «*Я*» и «Мое», обладает клешами. Возникшие из этого возникают из-за «взгляда на совокупность разрушимого». [Каковы] же те клеши? Здесь клеши — страсть и т. д. Недостатки — рождение, старость, болезнь, смерть,

горе и т. д. Все это возникает из-за «взгляда на совокупность разрушимого». В сутре все клеши называется имеющими [своей] причиной «взгляд на совокупность разрушимого»:

«Имеют [своим] корнем "взгляд на совокупность разрушимого", имеют [своей] причиной «взгляд на совокупность разрушимого», имеют [своим] источником "взгляд на совокупность разрушимого"».

Поскольку у не отвергнувших «взгляд на совокупность разрушимого» реализуются санскары, возникает рождение и другие [виды] страдания, то все [это] имеет [своей] причиной «взгляд на совокупность разрушимого». Его объектом как раз и является *Я*, так как восприятие *я* имеет [своим] объектом *Я*[193].

Итак, желающий полностью избавиться от всех клеш и недостатков должен отвергнуть именно «взгляд на совокупность разрушимого». А также, поскольку [этот взгляд] будет отвергнут благодаря постижению несуществования собственного *Я*, то вначале йог занимается опровержением [существования] именно *Я*[194]. Если благодаря его опровержению отвергли «взгляд на совокупность разрушимого», то полностью избавляются от клеш и недостатков. Раз так, исследование *Я* является методом реализации освобождения. Поэтому в самом начале занимаются исследованием именно *Я*: «Что это [такое], именуемое *Я*, которое является объектом «взгляда на совокупность разрушимого»?» Если говорят: «Что такое это *Я* — объект взгляда на совокупность разрушимого? Это люди знают!», то [следует сказать, что] об этом [имеются различные мнения].

121) Тиртиками признается вкушающее, вечное, не являющееся
Вещью [и] деятелем *Я*, [не имеющее] качеств, бездейственное.
Системы тиртиков будут отличаться
В отношении некоторых его особенностей.

При этом последователи санкхьи утверждают [в «Тантре Черного Ишвары»]:

Базисная материя — пракрити [созидающая] не является викритой [созидаемым].
Великий и т. д., [всего] семь, [является] созидающим [и] созидаемым.
Шестнадцать — созидаемое.
Дух — пуруша не является созидающим, не является созидаемым.

Здесь, поскольку творит [пракрит], то [называется] созидающей — пракрити [материя, природа]. В какой же ситуации творит? Во время видения желания духа — пуруши. Когда [у] духа рождается желание, имеющее вид [влечения к] обладанию звуком и другими объектами, тогда соединяются дух и пракрити, полностью знающая желание духа. Затем осуществляется явление звука и т. д. При этом происходит вот что: из пракрити — великий, из него — гордость, из нее — совокупность шестнадцати, из тех шестнадцати возникают пять — звук и т. д., из [этих] пяти возникают пять махабхути. Таков порядок [возникновения].

[Пракрити] называется «не являющейся созидаемым — викритой»: поскольку [она] является только творящей, то не является и созидаемым, подобно великому и т. д. Те [семь] — великий и т. д. — являются и созидающим, и созидаемым. Поэтому и сказано: «Великий и т. д., [всего] семь, [являются] созидающим и созидаемым». «Великий и т. д.» в отношении своего созидаемого являются созидающим, а в отношении созидающего — созидаемым.

Индрии ума и т. д. — [всего] шестнадцать — являются только созидаемым. Поэтому и сказано: «Шестнадцать — созидаемое». Знак тире [поставлен] для того, чтобы указать: «[Являются] только созидаемым». Дух называется ни созидающим, ни созидаемым: «Дух — пуруша не является созидающим, не является созидаемым».

Поскольку вся совокупность созидаемого рождается в этой последовательности, то следует сказать, каким образом родивший желание дух станет вкушающим. Он проявляет желание

[обладать] звуком и другими объектами, воспринимаемыми благословленными разумом индриями ума — ушами и т. д. Затем ради исполнения желания дух делается обладателем сознания[195]. Итак, поскольку дух является собственной сущностью сознания, то говорят: «Обладает своими объектами».

Итак, по желанию [дух] обладает объектами, а когда вследствие ослабления влечения дух теряет влечение к объектам, тогда созерцает последовательно дхьяны и, воистину получив божественные способности, рассматривает пракрити божественными глазами. Посмотрев ими и устыдившись как [перед] чужой женщиной, он не гневается на себя[196] и отделяется. Поскольку вся совокупность созидаемого утихомиривается в истинном в [последовательности] обратной порядку рождения, то исчезает. Тогда дух пребывает один. Поэтому называется освобожденным.

Так как он, хотя бы творение и охромело, не будет хромым, то пребывает исключительно как постоянное. Поэтому называется вечным, постоянным. Поскольку пракрити является деятелем — творцом, и некоторые из творений — викрита тоже являются деятелями — творцами, и поскольку Я нейтрально в отношении действий, то называется не являющимся деятелем. Обладающий уже объяснен сказанным [ранее]. Поскольку не имеет свойств раджаса, тамаса и саттвы, то называется не имеющим качеств — чун. Поскольку является всеохватывающим — вездесущим, то бездейственный. Таковы особенности духа.

Какие же здесь творения являются творцами, а какие не являются ими, [о] чем говорится [в утверждении]: «Пракрити является деятелем — творцом, и некоторые из творений — викрита тоже являются деятелями — творцами»? Нужно немного сказать об этом, чтобы объяснить особенности. Итак, раджас, тамас и саттва[197] — три качества [гуны]. При этом раджас обладает подвижной и проникающей сущностью. Тамас обладает тяжелой и покрывающей сущностью. Саттва обладает легкой и совершенно ясной сущностью. Именно их аналогами[198] являются блаженство, страдание, невежество. Ситуа-

ция их равновесия — основная, поскольку в ней качества являются главными и совершенно успокоенными. Ситуация их неизменности, несотворяемости — пракрити.

Из пракрити — «великий». «Великий» — синоним разума. Из «великого» — гордость. Она [бывает] трех видов: викритная, саттвическая и тамасическая. Из викритной гордости — пять тех: цветоформа, звук, запах, вкус и осязаемое. Из них — махабхути, называющиеся землей, водой, огнем, воздухом и пространством. Из саттвической гордости — пять индрий — органов действий: [орган] речи, руки, ноги, анальное отверстие и половые органы; и пять индрий ума — органов чувств: глаза, уши, нос, язык и кожа; и тот ум, обладающий сущностью обоих, — всего одиннадцать. Тамасическая гордость вызывает функционирование двух [других видов] гордости. При этом великий, гордость и пять тех являются созидающим и созидаемым, а десять индрий, ум и махабхути — только созидаемым. Пракрити является только несозидаемым.

[Такова] система [санкхьи]. Так последователи санкхьи принимают *Я*. Соответственно, системы тиртиков будут отличаться «в отношении некоторых его особенностей».

Так, [например, последователи] вайшешики называют девять элементов[199] *Я*: разум, блаженство, страдание, желание, антипатию, усердие, праведность и силу осуществления [соединения]. При этом разум — воспринимающий объекты. Блаженство — переживание [обладания] желаемым объектом. Страдание — обратное тому. Желание — влечение к желаемому объекту. Антипатия — отвращение к нежелательному объекту. Усердие — искусство ума в доведении дела до конца при реализации цели. То, благодаря чему реализуется полностью высокое и воистину хорошее, — праведность. Обратное тому — неправедность. Рождающееся из знания и являющееся причиной знания — сила осуществления соединения.

До тех пор, пока те девять элементов *Я* собраны и имеются у *Я*, будут [перерождаться] в сансаре, поскольку реализуют связанные с ними благие и неблагие деяния. Когда дух благодаря [полученному при] истинном постижении знанию уничто-

жает с корнем разум и другие элементы, тогда будет пребывать в самом себе и освободится. То *Я* называют также вечным, деятелем, вкушающим, обладателем качеств [гуна] и, поскольку [оно] всеохватывающее, — бездейственным[200]. Некоторые, из-за сжатия и расширения, признают [его] обладающим действием.

Ведантисты принимают: «Подобно пространству кувшина и т. д., различные тела — разнообразие одного». Итак, системы тиртиков будут взаимоотличны в отношении некоторых особенностей *Я*.

122) Поскольку...,

то, что называется *Я* в каждой работе тиртиков,

122) ...подобно сыну бесплодной женщины, лишено рождения, то
Такое *Я* не существует.
Оно невозможно и как опора восприятия *Я*.
Оно не признается существующим даже относительно.

В силу противоречия с нашими умозаключениями описанное *Я* [следует признать] несуществующим, поскольку [оно] не рождается, как, [например, и] сын бесплодной женщины. Оно невозможно и как объект восприятия *я*, поскольку не рождается[201]. Следует признать: «Оно невозможно не только как существующее в действительности [с точки зрения абсолютной истины] и как объект восприятия *я*, но и с точки зрения относительной [истины] тоже; [поэтому] оно не существует [с точки зрения] обеих [истин]. Оно не только невозможно как существующее и как опора восприятия *я*, но также,

123) Поскольку всем тем его особенностям,
Которые описываются тиртиками в шастрах,
Противоречит признаваемое нами доказательство нерожденности,
Постольку все [те] его особенности тоже не существуют.

Итак, в работах сторонников санкхьи особенностями *Я* считаются такие: вечное, не является деятелем, вкушающее, не

имеет качеств и бездейственное. При этом «Я не является вечным, не является деятелем» до: «не является бездейственным», поскольку само не родилось, как, [например, и] сын бесплодной женщины. Аналогично следует сказать и [об особенностях Я, описываемых] в работах вайшешиков: «Я не является вечным, не является деятелем», поскольку само не родилось. Следует понять, что это положение[202] посредством доказательства, [опирающегося на] нерожденность, и примера сына бесплодной женщины отвергает само Я и особенности, [описываемые] во всех [работах], признающих Я.

Далее. Если так,

124) Следовательно, нет Я, отличного от скандх,

Поэтому не существует Я, отличное, отдельное от скандх, так как без них Я не воспринимается. Если [бы оно] существовало отдельно от скандх, тогда воспринималось бы существующим особо. Но такого нет. Поэтому нет Я, отдельного, отличного от скандх.

124) Потому что без скандх восприятие не имеет места.

Как сказано [XXVII, 8]:

Я как иное по отношению к получаемому [*скандхам*]
Не является приемлемым.
Если иное, то может иметься [*его*] *восприятие*
И без скандх. Но [*так оно*] *не воспринимается.*

И, соответственно:

Если [*Я*] *иное по отношению к скандхам, то*
Не будет иметь признаков скандх.

Отдельное от скандх Я не является существующим не только [с точки зрения абсолютной истины], но и

124) Мир тоже не признает [его] опорой [возникновения] ума, воспринимающего Я,
Поскольку и не знающие того [имеют] взгляд, [признающий] Я.

Те, которые не воспринимают то *Я* в подобном виде, вследствие специфической приверженности тоже будут [иметь] взгляд, [признающий] *Я*: «*Я* и Мое». Поэтому это *Я* не признается отдельно от скандх опорой восприятия *я*.

Если думают так: «У тех, которые теперь не знают того [*Я*, наделенного] особенностями вечности, нерожденности и т. д., из-за [выработанной] ранее привычки [васана] тоже будет иметься воспринимающий *я* взгляд, имеющий его [своим] объектом», то этого тоже нет. Взгляд, [признающий такое] *Я*, имеется только у некоторых вследствие привычки, [выработанной] при [изучении] их шастр. У тех же, у кого нет [выработанной] ранее привычки, тоже видим здесь наличие восприятия *я*[203]. Итак,

125) Те, которые много кальп бродят животными,
Тоже не видят это нерожденное, вечное [*Я*].
У них тоже видим наличие восприятия *я*.
Поэтому нет никакого *Я* иного по отношению к скандхам.

Те существа, которые, хотя бы и насчитали [много] кальп[204], до сих пор не выходят из состояния животного, тоже не видят *Я* подобного рода. Слово «тоже» указывает на родившихся в аду. Кто, [будучи] умным, признает *Я* подобного рода опорой восприятия *я*, увидев наличие восприятия *я* и у тех, [которые] не видят *Я* подобного рода? Поэтому *Я*, отличное, отдельное от скандх, не существует.

Буддийские философы говорят в связи с этим:

126) Поскольку *Я*, иное по отношению к скандхам, не имеет места, то
Именно скандхи [являются] объектом взгляда, [признающего] *Я*.

«Поскольку на основании приведенных доказательств [приходим к выводу, что] отличное от скандх *Я* не имеет места, постольку, раз нет *Я*, иного по отношению к скандхам, именно скандхи являются объектом “взгляда на совокупность разрушимого”. Следовательно, именно скандхи являются *Я*».

Это — положение буддийской школы самматия. Далее:

**126) Некоторые считают опорой взгляда [признающего] Я
Пятерицу скандх, некоторые считают — одно сознание.**

Некоторые[205] говорят: «Считаем объектом "взгляда на совокупность разрушимого" пятерицу скандх: материальное (рупу), ощущения (ведану), представления (санджню), соединители (санскары) и сознание (виджняну). И это признание Я относится к ним. Как сказал Бхагаван: *"Монахи, те шраманы или брахманы, которые воистину наблюдают, думая: «Я», фактически наблюдают именно эти пять скандх"*. Именно поэтому говорят: "Для того чтобы разъяснить им: "Этот ваш взгляд относится к совокупности [того, что] имеет [своей] характеристикой разрушаемость, а не к Я и Моему", взгляд, относящийся к Я и Моему, назван "взглядом на совокупность разрушимого"».

Другие[206] признают за Я сознание. [Так, в сутре сказано:]

Я являюсь своим спасителем.
Кто другой будет спасителем?
Обуздав должным образом себя,
Мудрый обретет рай.

В [этих] стихах словом «Я» названо именно сознание. Почему же [именно] оно? Потому что нет Я, отдельного от скандх, и потому что в других сутрах тоже говорится об обуздании сознания. [Например,] здесь:

Обуздание сознания — прекрасно.
Обузданное сознание приносит блаженство.

Поэтому «основу» восприятия *я* — сознание — называют Я. На это следует ответить:

**127) Если скандхи — Я, тогда, поскольку их много,
Тех Я тоже будет много.
Я будет субстанцией. И поскольку взгляд на ту
[совокупность разрушимого]
Относится к субстанции, то не будет ложным.**

Здесь, если [рассматривать] согласно тому, чье утверждение [гласит]: «Скандхи являются *Я*», то поскольку скандх много, *Я* тоже будет много. Если [рассматривать] согласно тому, в соответствии с ним сознание есть *Я*, то, опять-таки, поскольку видов виджнян — [виджняна видимого] глазом и т. д. — много или поскольку в каждое мгновение виджняна рождается и прекращается, [а таких мгновений много,] то *Я* тоже будет много.

А также следует назвать ошибку в соответствии с доказательством. Итак, этой ошибкой следует назвать признание за *Я* скандх и сознания. И поскольку другие ошибки, о которых еще пойдет речь, тоже относятся именно к этому, то [ошибочными] следует назвать оба [эти] утверждения.

Если [опираться] на Писание, гласящее: *«При рождении* [*в*] *мире рождается один индивид»,* то *Я* тоже не признается множеством.

«Я будет субстанцией». Поскольку скандхами называется именно материальное — рупа и другое субстанциональное, отличающееся особенностями прошлого и т. д.[207], и поскольку именно их называют *Я*, то *Я* будет существовать субстанционально. Но [в Писании сказано]: *«Монахи, эти пять — лишь имена, лишь названия, лишь условное. Каковы* [*же эти пять*]*? Таковы: прошедшее время и будущее время, пространство и нирвана, индивид».*

И, соответственно:

Подобно тому, как в отношении совокупности частей
Говорят о колеснице,
Так в отношении скандх [*в*] *относительном* [*смысле*]
Говорят: «Обладатель разума [*т. е. Я или живое существо*]*».*

Если [опираться] на это, то [*Я*] тоже не признается [субстанциональным]. Следовательно, поскольку придем к тому, что *Я* существует субстанционально, то скандхи не являются *Я*. А также, поскольку «взгляд на совокупность разрушимого» имеет [своим] объектом субстанциональное, то не будет лож-

ным, как и познание синего, желтого и т. д. Поэтому «взгляд на совокупность разрушимого» не будет отвергнут при отвержении [истины] возникновения всего или же будет отвергнут подобно виджняне, имеющей своим объектом только синее, желтое и т. д., только при отвержении желания, имеющего его своим объектом[208].

А также

128) При уходе в нирвану обязательно прервется
[существование] Я.
В предшествующие нирване моменты [Я тоже будет]
Рождаться и уничтожаться. Поскольку деятеля нет, то нет и плода его [деяний].
Накопленное одним будет потребляться другим.

Если *Я* имеет [в качестве своего] бытия скандхи, то, поскольку при уходе в нирвану прерывается поток [бытия] пятерицы скандх, прервется и [существование] *Я*. Следовательно, раз имеем крайность прерывности, то придем к крайнему взгляду, поскольку вы из-за «взгляда на совокупность разрушимого», имеющего форму [идей] *Я* и Моего, придерживаетесь [идей] постоянства и прерывности в отношении того, что принимается за *Я*, устанавливается взгляд, содержащий крайность. Поэтому не следует принимать, что во время ухода в нирвану прерывается [существование] *Я*, так как придем к взгляду, содержащему крайность. Следовательно, *Я* не имеет [в качестве своего] бытия скандхи.

В моменты, предшествующие вхождению в нирвану, скандхи рождаются и уничтожаются каждое мгновение. Соответственно, и *Я* будет иметь рождение и уничтожение [в каждое мгновение], так как *Я* имеет [в качестве своего] бытия скандхи. Поэтому, подобно тому как не будет [приемлемым] говорить: «У меня было такое-то тело», так не будут [верными] и эти слова [Будды]: «Тогда, в те времена, я был царем по имени Мандхата», поскольку тогда *Я* тоже уничтожается, как и тело, и поскольку принимается, что здесь рождается другой. В шастре тоже говорится [XXVII, 6]:

Получаемое [скандхи][209] *не является Я.*
Они возникают и уничтожаются.
Как получаемое будет
Являться получающим?

И, соответственно:

Если скандхи являются Я, то
[Оно] будет иметь рождение и уничтожение.

Если же имеется рождение и уничтожение, то, раз нет деятеля — Я, не будет и его плода. Если тот, кем совершается деяние, будет преходящим, непостоянным, тогда, поскольку нет деятеля, [не будет и деяний, так как они существуют только в связи с деятелем, и] будет отсутствовать связь деяний с плодом, так как из-за соотнесенности с деяниями нет [и плодов]. Если плодом деяния, совершенного в предшествующий момент, обладают в последующие моменты, тогда, поскольку [плодом] полного созревания деяний, накопленных одним, обладает другой, то другой и будет вкушать [плоды] деяний, накопленных первым. Поэтому будет пропадание деяний впустую [без плода для совершившего деяние] и встреча [плода] с несовершившим [деяние]. В шастре также говорится [XXV, 10–11]:

Если это [Я] будет иным, то
[Оно] будет появляться и при отсутствии того [Я].
Соответственно, то [Я] будет пребывать
И будет рождаться без умирания там[210].
Придем к прерывности и пропаданию деяний впустую,
[К] вкушению одним [плодов]
Деяний, совершенных другим,
И так далее.

Поэтому [утверждение] «скандхи являются Я» неверно.

Здесь говорят. Хотя предшествующий [и] последующий моменты и являются [взаимно] иными, однако, поскольку [они] относятся [к] одному — этому потоку [бытия], у нас нет этой ошибки[211].

Следует сказать:

129) Если поток [бытия] существует с точки зрения абсолютной истины, то ошибки нет.
Но при исследовании ранее уже была указана ошибка в отношении потока [бытия].

Там, [где говорилось]:

Дхармы Майтреи соотносятся с [дхармами] Упагупты [ст. 61].

[В шастре] тоже сказано [XXVII, 16]:

Если человек иной по отношению к богу, то,
Если рассмотреть это, [он] будет непостоянным.
Если бог [и] человек являются [по отношению к друг другу] иными, то
Не будет приемлемым поток [бытия][212].

Поэтому, таким образом, поскольку у [имеющих] взаимно отличные признаки не признается принадлежность к одному потоку бытия, то вывод неопровержим. Следовательно, ни скандхи, ни сознание не являются Я.

Чтобы указать [это], говорится:

129) Поэтому скандхи и сознание не признаются [за] Я,

Скандхи и сознание неприемлемы в качестве Я не только на основании [того, что это] приведет к уже указанным ошибкам, но и на основании этого:

129) Так как [утверждения типа:] «Мир имеет конец» и т. д. не обладают [истинностью].

Поскольку говорят, что [утверждения типа:] «Мир имеет конец» и т. д. не обладают [истинностью], постольку не признается [и это]: «Скандхи и сознание являются Я».

Вот четырнадцать упоминаемых всеми школами предметов исследования, не объясняемых в Писании, а именно: 1) мир вечен, 2) мир невечен, 3) вечен и невечен, 4) не является ни вечным, ни невечным. Поскольку Бхагаван говорил: *«Они не являются тем, о чем следует говорить»,* то и определяются

как предметы, не объясняемые в Писании[213]. Итак, [они] отвергаются, и если некий монах придерживается [взгляда]: «Мир вечен», то в тексте школы Восточной Горы — Пурвашайла — рекомендуется не общаться с ним:

«Осуществляйте деяние изгнания того обладателя подобного взгляда: "Мир вечен". Осуществляйте деяние изгнания и того обладателя подобного взгляда: "Мир невечен". Осуществляйте также деяние изгнания того обладателя подобного взгляда: "Мир вечен и невечен". Осуществляйте деяние изгнания и того обладателя подобного взгляда: "Мир не является ни вечным, ни невечным"».

Так следует говорить о четырнадцати предметах, не объясняемых в Писании. Поэтому если словом «мир» обозначаются скандхи, тогда, поскольку скандхи как рождающиеся и уничтожающиеся невечны (преходящи), в Писании будет указываться[214]: «Мир преходящ, невечен». Поскольку после ухода в нирвану скандхи не существуют, то в Писании будет указываться: «Мир имеет конец». Аналогично, в Писании будет указываться: «Татхагата не существует после [своего] успения [в нирване]». Следовательно, так как [утверждения типа:] «Мир имеет конец» и т. д. отвергаются, то [утверждение] «именно скандхи являются Я» неверно.

А также

130) Когда ваш йог видит отсутствие Я,
Тогда обязательно будут отсутствовать и вещи.
Если отвергается постоянное, вечное Я, тогда, следовательно,
Ваше сознание или скандхи не будут Я.

Если скандхи [или] сознание являются Я, то когда этот йог во время видения истины видит истину страдания в аспекте отсутствия Я: «Все дхармы лишены Я», тогда видение отсутствия Я будет видением отсутствия скандх. Но такое не признается. Поэтому скандхи не являются Я[215].

Если думают так: «Когда во время связывания деяния с плодом употребляют слово "Я", тогда, поскольку невозможно

другое Я, [это слово] относится именно к скандхам. А когда видят несуществование Я, тогда [его] относят к действующему внутри [пуруше], признаваемому за иное [отличное от скандх]. Следовательно, когда во время видения несуществования Я видят только санскару лишенности действующего внутри духа, то не придут к видению несуществования вещей», то следует сказать:

Если отвергается постоянное, вечное Я, тогда, следовательно, Ваше сознание, или скандхи, не будут Я.

Если же, устрашившись того, что придете к видению несуществования вещей, понимаете под словом «Я» постоянное Я и не признаете за Я скандхи, или сознание, то, если рассмотреть это, тогда [ваше] утверждение потеряет силу[216].

Если думают так: «Не признаем, что это [слово] относится к объекту подобного рода. Поэтому ошибки нет», то этого тоже нет. Почему без доказательств обнаруживаем это наличие желаемого: «Здесь — действующий внутри дух является Я, а в другом [случае] — скандхи являются [Я]»? Если говорят: «Потому что невозможно», то уже было указано: «Нет возможности отнести это [слово] к скандхам[217]». Поэтому, если не признают, что в этом [утверждении]: «Все дхармы не имеют Я», слово «Я» относится к скандхам, то и в другом [случае] не должны признавать. Если в другом [случае] признают относящимся к скандхам, то и здесь тоже обязательно должны признать это.

А также:

131) Ваш йог, видящий отсутствие сущности — Я,
Не будет постигать истинной сути рупы и т. д.
При восприятии рупы будет рождаться [направленная на нее]
Страсть и т. д., поскольку ее [собственная] сущность
не постигается.

«В чашечке [цветка] находится кукушка». [Этим указывается на то, что] никто не воспринимает сладость цветка, когда не вкусил его сладость. «В ней нет кукушки». [Этим указыва-

ется на то, что] не отвергается также и относящееся к тому признание: «Ощутив вкус, сладость тоже не воспринимают». Думаю, что и здесь так же: «Если йог видит рупу и другие дхармы как то, [что] лишено постоянного Я, тогда, раз [и прежде] совершенно не понимал подлинной природы той [рупы и т. д.], какое [понимание] будет у него [сейчас]? А также, если воспринимающий собственную сущность рупы и т. д. [как имеющую место истинно старается] отвергнуть направленную на ту [рупу и т. д.] страсть и т. д., то какое [отвержение] возникнет, когда нет наличия [его причины]? Хотя тот, кто полностью понимает отсутствие того [постоянного Я], и будет [стараться] отвергнуть страсть и т. д. в отношении объектов [иных), чем [то Я], но не реализует [отсутствие страсти, так как] действующий внутри дух, опираясь на [приятный] объект, будет [стараться] переживать блаженство: "Да стану блаженным!" Не реализует [при] этом и [отсутствие гнева, так как,] опасаясь страдания, отвергает встречу с неприятным объектом. Поэтому, раз [клеши] проявляются по отношению к рупе, будет рождаться страсть и т. д., поскольку полностью признающий [истинность наличия] собственной сущности той [рупы] не имеет, как и небуддист, причины отвержения страсти и т. д.[218]».

Если думают так: «Для нас, признающих авторитет Писания, ничего не стоит авторитет [рассуждающего] философа-диалектика». Писание же указывает именно [на] скандхи как Я. Так, говорится: *«Монахи, те шраманы*[219] *или брахманы, которые воистину наблюдают, думая: "Я", в действительности наблюдают именно эти пять получаемых скандх. Так* [*следует считать*] *и здесь»,* то

132) Поскольку Наставник [Будда] сказал: «Скандхи — Я»,
Постольку признают скандхи [за] Я.
Но это — отрицание Я иного по отношению к скандхам,
Так как другая сутра говорит, [что] рупа не является Я.

Эта сутра, из-за которой верят: «Скандхи — Я», как раз и не толкует скандхи как Я. Что же тогда? Мысль Бхагавана

такова: «Никакое *Я*, отличное, отдельное от скандх, не существует». И [она излагается] для того, чтобы опровергнуть работы тиртиков в связи с относительной истиной и чтобы разъяснить ложность относительной истины[220]. А также, почему же верна эта [мысль]: «Эта [сутра] отрицает *Я* иное по отношению к скандхам»? Потому что в других сутрах отрицается, [что] рупа и т. д. являются *Я*. Каким же образом?

133) Поскольку в другой сутре говорится, что материальное — рупа [и] ощущения — ведана
Не являются *Я*, представление — санджня тоже не является, соединители — санскары не являются,
Сознание — виджняна тоже не является, постольку
Толкование сутры: «Скандхи — *Я*» не принимается.

Поэтому в этой сутре, [гласящей]: «Думая: "*Я*", в действительности наблюдают именно эту пятерку получаемых скандх», устанавливается как раз отрицание *Я*, отличного, отдельного от скандх. Следует понять: «Поскольку отрицается, [что] рупа и т. д. являются *Я*, постольку отрицается, [что] *Я*, признаваемое в связи [со скандхами], объект "взгляда на совокупность разрушимого", обладает [в качестве своей] собственности скандхами, так как [это] относится к ситуации размышления об истинной сущности». Поскольку не видим собственника, то не существует и его собственности». [Поэтому] приемлемо и отсутствие желаний в отношении рупы и т. д.[221] Поскольку так сказано в другой сутре, постольку прежнее «Толкование сутры: "Скандхи — *Я*" не принимается».

Кроме того, хотя бы и квалифицировали это поучение [данного] раздела сутры как [сделанное] в плане утверждения[222], но не представляется возможным истолковать [его] в [том смысле, что] скандхи являются *Я*. Почему же? Итак,

134) Когда говорят: «Скандхи — *Я*», то [подразумевается, что оно]
Является совокупностью скандх, а не отдельной скандхой.

Например, когда говорят: «Деревья — лес», то лесом является совокупность деревьев, а не отдельное дерево, поскольку

придем к тому, что лесом будут отдельные деревья. В соответствии с этим именно совокупность скандх будет Я. Далее. Поскольку совокупность не является чем-то, то

134) Не является спасителем, не является обуздывающим или же владыкой,
Поскольку того нет, то оно не является совокупностью.

Что [здесь имеется в виду]? Как сказал Бхагаван:

Я являюсь своим спасителем.
Я являюсь своим врагом.
Когда совершаю хорошее и плохое,
Я являюсь своим владыкой.

Здесь говорится о спасителе и владыке. А вот говорится об обуздании:

Обуздав должным образом себя,
Мудрый обретет рай.

Но простая совокупность, не существующая субстанционально, не признается спасителем, обуздывающим или владыкой[223]. Поэтому совокупность не является Я.

Если думают так: «Поскольку совокупность неотделима от обладателя совокупности, то будет признано, что плод является [плодом] обладателя совокупности. Поэтому будут признаны и спаситель, и обуздывающий, и владыка», то этого нет, поскольку при этом [будет] уже указанная ошибка[224]. А также

135) Тогда колесницей будет имеющаяся совокупность
Ее составных частей. Колесница и Я сходны.

В сутре тоже говорится:

«Я» — мысль мары.
Вы придерживаетесь [этого] взгляда.
Эта санскара-скандха пуста,
В ней нет обладателя разума [т. е. Я].

Как в отношении совокупности частей
Говорится о колеснице,
Так и в отношении скандх
[*В*] *относительном* [*смысле*] *говорится: «Обладатель разума* [*Я, живое существо*]».

Если так, то

135) В сутре [Я] называется [имеющим место] в связи и по отношению к скандхам.
Поэтому соединение скандх не является Я.

То, что признается в связи и по отношению к чему-то, не является простой совокупностью частей, [которыми] обладает признаваемое, поскольку признается в связи и по отношению, как, например, образованное из махабхути. Хотя синее и т. д., а также глаз и т. д., образованные из махабхути, и признаются в связи с махабхути, служащими [их] причиной, но эти два [объект и орган чувств] не являются простым соединением махабхути. Аналогично, хотя Я и обладает бытием, признаваемым в связи со скандхами, служащими [его] причиной, но невозможно, чтобы [оно] являлось простой совокупностью скандх. Если говорят: «Неверно, так как [есть] кувшин и т. д.», то этого тоже нет, поскольку не доказано [и не имеет места], что кувшин и т. д. являются простой совокупностью цветоформы и т. д., и поскольку опровергаются и признаются сходно.

Если думают: «Простая совокупность колес и т. д. не является колесницей. Что же в таком случае [является колесницей]? Когда колеса и т. д. имеют особую форму, тогда получают имя колесницы. Аналогично, только [определенная] структура рупы и т. д. является Я», то и этого тоже нет. Почему же?

136) Если говорят: «форма», то, поскольку она имеется у обладающего рупой,
Они и будут у вас называться «Я»,
А совокупность сознания — читты и т. д. не будет Я.

Почему же?

136) Потому что у них нет формы.

Думаю: «Потому что [они] не обладают формой»[225].
А также:

137) Признавать самого обладателя и обладаемое одним [и тем же] неверно.

Почему же?

137) Если рассмотреть это, то объект действия[226] [и] деятель будут одним и тем же.

Итак, поскольку [некто] осуществляет обладание, то является обладателем и деятелем, а поскольку [чем-то] обладают, то [оно является] обладаемым и объектом действия[227]. При этом обладатель является *Я*, а обладаемое — пятью скандхами. Итак, если совокупность рупы и т. д. является *Я*, тогда деятель и объект действия будут одним [и тем же]. Но этого не признают, так как придем к тому, что будут одним и тем же махабхути и имеющая [их своей] причиной рупа, кувшин и гончар. Как сказано [в «Мадхьямика-шастре» X, 1]:

Если то, что есть дрова, является огнем, то
Деятель и объект действия будут одним.

И [X,15]:

[*Исследование*] *огня и дров целиком и полностью*
Объясняет все ступени [*исследования*]
Я и получаемого [*скандх*]
Вместе с кувшином, тканью и т. д.

Подобно тому, как огонь и дрова не признаются одним и тем же, [так и,] думаю, здесь тоже не следует признавать [одним и тем же] *Я* и получаемое [скандхи], объект действия [и] субъект.

Если думают так: «Нет никакого обладателя, который был бы деятелем. Дело исчерпывается только [наличием] совокупности обладаемого», то это неверно. [Об этом и] говорится [здесь]:

137) Если думают: «Деятеля нет, объект действия есть», то [Этого] нет, так как без деятеля нет и объекта действия (деяния).

Это не так: если не признаем деятеля, то не следует признавать и беспричинное деяние. В шастре тоже говорится [VIII, 13]:

Аналогично следует рассматривать и получаемое.
Поскольку объект действия [деяние] и деятель отвергаются.
На [примере] деятеля и объекта действия
Следует рассматривать остальные вещи.

Так, поскольку в связи с вещью употребляется [корень глагола] «получать» с суффиксом [действия] «лут», то говорится: «получение». Поскольку же вещь не возникает без осуществляющего [ее] реализацию, то осуществление ее реализации устанавливает получаемое и получающего. Но поскольку говорится: «[Суффиксами] «крит» и «лут» [служат одни те же] общие [для них буквы]», то когда в связи с объектом действия используется суффикс «лут», словом «упадана» называется и объект действия — получаемое[228].

Поэтому подобно тому, как деяние[229] следует признавать в отношении деятеля, а деятелем являются по отношению к деянию, так и получающего следует признавать в отношении получаемого, а получаемым являются по отношению к получающему. А также, говорится [XXVII, 8]:

Итак, не является иным по отношению к получаемому.
Не является оно и получаемым.
Я не является не имеющим получаемого.
Не определяется оно и как не имеющее [получаемого].

Поэтому в соответствии с тем следует признать: «Когда нет деятеля, не существует и деяние». А также следует признать, что в той [сутре][230], где говорится: «Деятеля не видим, но и деяние существует, и полное созревание тоже существует», отрицается бытие деятеля. Не следует признавать: «Отрицается также признаваемый в связи и по отношению [к скандхам индивид], относящийся к номинальному [относительному]».

А также говорится так: *«Этот индивид, связанный с неведением, осуществляет совершение совершаемого — заслуг»*. А также:

138) Поскольку Муни [Будда] упоминал это Я в связи
С шестью дхату, именуемыми землей, водой, огнем,
Воздухом, сознанием — виджняной, пространством, и [в связи с]
Шестью опорами — соприкосновением глаз и т. д.,

139) И говорил о нем, взяв сознание — читту и психические элементы,
Постольку это [Я] не является тождественным с ними,
Не является [их] совокупностью.
Поэтому ум, воспринимающий Я, не [имеет отношения] к ним.

В сутре[231] сказано: *«Великий царь, этот дух, индивид — шесть дхату, шесть аятан соприкосновения, восемнадцать близко идущих ума»*. Здесь шесть дхату: земля, вода, огонь, воздух, сознание — виджняна и пространство. В связи с ними употребляется наименование «Я». Шесть опор — соприкосновение глаз и т. д.: от аятаны соприкосновения с собранным глазом до аятаны соприкосновения с собранным умом. В связи с ними употребляется наименование «Я».

Восемнадцать близкоидущих ума: шесть близкоидущих блаженного ума, воспринимающего цветоформу, звук, запах, вкус, осязаемое и дхарму; аналогично, близко идущие неблаженного ума и, соответственно, близкоидущие нейтрального. В связи с ними и взяв сознание — читту и психические элементы, употребляется наименование «Я».

Поскольку сказано: *«Я называют в связи с теми дхату»* и т. д., постольку это означает: «Оно не является тождественным с ними, не является неинаковым». Не признается оно и [их] совокупностью. Поскольку те упомянутые дхармы невозможны в качестве Я, постольку в отношении тех дхарм невозможен ум, воспринимающий *я*. Когда, согласно этому, скандхи не являются объектом восприятия *я*, а отдельно от скандх

[Я] тоже нет, тогда не существует объект восприятия *я*. Поэтому йог после [установления] невосприимаемости Я признает и «Мое» не имеющим смысла. Отвергнув соединившееся — санскриту, [он] уйдет в нирвану без получаемого [скандх]. Поэтому это исследование весьма превосходно.

Если [рассматривать] согласно тому, чьим тезисом является [утверждение]: «Объектом восприятия *я* являются скандхи и сознание», то [получается, что] до тех пор, пока имеются скандхи, будет и восприятия *я*, так как существует вещь — «основа» восприятия *я*.

140) Когда постигают несуществование Я, то отвергают постоянное, вечное Я
И не признают его опорой восприятия *я*.
Поэтому весьма удивителен говорящий: «Понимание отсутствия Я
Вскрывает любой [вид ложного] взгляда [на] Я».

«Если постоянное Я является объектом восприятия *я*, то раз его нет, будет отвергнуто и восприятие *я*. Но объектом восприятия *я* является другое, и восприятие я отвергается в результате видения несуществования другой вещи». Увы и ах! Вы восхитительны! Чтобы разъяснить эту идею отсутствия взаимосвязи посредством примера, говорится:

141) [Если] видя, [что в] углублении [в] стене их дома находится змея,
Отгоняют опасения: «здесь нет слона»
И отвергают также [наличие] опасности [со стороны] змеи.
Увы! Будет верным иное.

Кто, хотя бы и имелась причина опасности, не видит в том действительной опасности, не исправляет положение и по глупости считает себя в безопасности, тот, столкнувшись со змеей, будет [ею и] поражен, поскольку отсутствие слона не может устранить у него опасность из-за змеи. Аналогично и, если согласно этому признающему скандхи и сознание за Я,

8 Зак 3699

отсутствие вечного Я не может устранить восприятие *я*, имеющее [своим] объектом скандхи. Поэтому у него, несомненно, сансарное не потеряет силу.

Далее. Убедительно доказав, таким образом, два таких положения: «Я не имеет [в качестве своего] бытия скандхи и не является по отношению к скандхам иным», [автор,] для того чтобы указать, что наличия Я нет, и в качестве опоры и опирающегося говорит:

142) В скандхах нет Я. В Я тоже
Нет тех скандх. Поскольку если здесь имеется инаковость, то
Здесь будут признаны [опора и опирающееся]; но
Той инаковости нет, постольку признается это [отсутствие опоры и опирающегося].

Если имеется инаковость, то будет возможно наличие опоры и опирающегося, как, например: «На бронзовом блюде находится творог». Когда в мире два — бронзовое блюдо и творог — являются [по отношению к друг другу] иными, видим наличие опоры и опирающегося. Поскольку скандхи, согласно тому [доказательству], неотделимы от Я и Я тоже неотделимо от скандх, то нет [возможности] указать у этих двух опору и опирающееся.

Чтобы указать, почему у Я нет обладания скандхами, говорится:

143) Я не признается обладателем рупы. Поскольку Я
Не существует, постольку [к нему] не относится идея обладания.
Если иное обладает чернушкой, неиное обладает рупой.
Но Я не является ни тождественным, ни иным по отношению к рупе.

Тождественность и инаковость Я по отношению к скандхам уже были отвергнуты ранее. [Наличие суффикса обладания[232] [указывает на возможность двух видов обладания]. Так, это [высказывание]: «Дэвадатта имеет рупу [форму, тело]» под-

разумевает нераздельность [обладающего и обладаемого], а [утверждение]: «Имеет [чернушку] корову» — [их] раздельность. Но поскольку у рупы и Я нет этих [отношений] тождественности и инаковости, то это [утверждение]: «Я имеет рупу» тоже невозможно.

Теперь, чтобы рассмотреть [в целом содержание] «взгляда на совокупность разрушимого», беря и указывая уже опровергнутые положения, и указать количественно [виды взглядов,] относящихся к ложному, говорится:

144) Рупа не является Я. Я не обладает рупой.
В рупе нет Я. В Я тоже нет рупы.
Так в четырех видах следует рассматривать все скандхи.
Эти [виды] признаются двадцатью [ложными] взглядами на Я.

Когда берут «взгляд на совокупность разрушимого» [и рассматривают] четыре вида [отношений] Я к пяти скандхам, лишенным Я, то получается двадцать составных частей «взгляда на совокупность разрушимого». Но разве не говорится в [«Мадхьямика-]шастре» [XXII, 1] о пяти видах исследования [в отношении пяти скандх]?

Не является скандхой. Не является по отношению к скандхе иным.
В нем нет скандхи. В ней нет его.
Татхагата не имеет скандх.
Что такое Татхагата?

Поэтому будет двадцать пять составных частей этого [взгляда]. Почему же говорится о двадцати? Те [двадцать] составных частей «взгляда на совокупность разрушимого» установлены в сутре. И поскольку невозможно признавать Я, не беря скандхи таким образом, то [отношение Я] к скандхам рассматривается в четырех видах. Итак, поскольку Я не признается в отношении чего-то иного, чем скандхи, то пятый вид «взгляда на совокупность разрушимого» невозможен. Поэтому составных частей «взгляда на совокупность разрушимого»

только двадцать. Положение же об ином — пятом [виде] названо в шастре для опровержения системы тиртиков. [Так] следует понимать.

В Писании [тоже] сказано: *«Разбив алмазом мудрости двадцать высоких вершин "взгляда на совокупность разрушимого", реализовал плод вошедшего в поток* [*срота-апана*]». Здесь [это передается так]:

145) Гора взгляда разрушается алмазом понимания
Несуществования Я. Это — имеющиеся у прочной горы
«Взгляда на совокупность разрушимого» высокие вершины,
Вместе с которыми будет уничтожено Я.

Если гору «взгляда на совокупность разрушимого» не поразил алмаз мудрости святого, то [на ней] ежедневно [все выше и выше] растут скалы клеш. [Она] появилась [вместе с] не имеющей начала сансарой, высотой — как Три Мира, целиком охватывает [все] стороны, вырастает из золотой земли — неведения. Вершинами являются те очень высокие вершины, вместе с которыми будет уничтожена [эта гора] при разрушении алмазом понимания несуществования Я. [Так] следует понимать.

Теперь, чтобы опровергнуть идею субстанционального существования индивида, признаваемую [школой] самматия, говорится:

146) Некоторые признают субстанциональное существование индивида,
Неописуемого [в категориях] тождества, инаковости, постоянства, непостоянства и т. д.
Признают его [объектом] постижения шести виджнян.
Признают его и опорой восприятия *я*.

Здесь, поскольку никто не воспринимает его помимо скандх, то индивид не будет по отношению к скандхам иным. Не будет [он] также иметь [в качестве своего] бытия скандхи, так как придем [к тому, что он будет] обладать рождением и уничтожением. Поэтому, если так, [он] неописуем как тождествен-

ное или инаковое в отношении скандх. [Он] неописуем не только в [терминах] тождественности и инаковости, но и в [терминах] постоянства и непостоянства. [Он] является также [объектом] познания шести виджнян[233]. Этот индивид признается также существующим субстанционально, так как его называют деятелем и вкушающим, и так как [он] имеет связь с перерождениями [в сансаре] и уходом в нирвану, связанностью и освобождением. Он считается также объектом восприятия *я*.

Утверждающий это неправ. [Об этом и] говорится [здесь]:

147) Поскольку сознание не признается неописуемым
[в терминах тождества и т. д. в его отношениях с] рупой, то
Существующее [как] вещь не признается неописуемым.
Если бы Я существовало как некая вещь, то
Существовало бы [так же], как сознание, [и] не было бы неописуемым.

Далее. Указав в этом четверостишии на то, что у неописуемого нет возможности существовать в качестве вещи[234], [автор,] чтобы указать на условное существование [индивида], говорит:

148) Поскольку сущность вашего кувшина, не существующая
В качестве вещи, будет неописуемой по отношению к рупе и т. д., то
Я тоже будет неописуемым по отношению к скандхам
И не должно признаваться существующим само по себе.

Кувшин неописуем как тождественное и инаковое по отношению к рупе и т. д. и признается существующим условно. Аналогично, думаю, и Я будет существовать условно [так же], как кувшин.

Далее. Указав, таким образом, в двух четверостишиях отрицаемое и утверждаемое, теперь, назвав тождественность и инаковость опорой вещи, предпринимаем опровержение и Я как не имеющего [в качестве своей] опоры характеристик вещи:

149) Ваша виджняна не признается иной по отношению к самой себе,
Признается вещью иной по отношению к рупе и т. д.
У вещи будем видеть два эти вида.
Поэтому Я не существует, так как лишено характеристик вещи.

Если бы, согласно вам, Я существовало как вещь, то, подобно виджняне, было бы, несомненно, неиным по отношению к самому себе и предметом, отличным от рупы и т. д. Но этого нет. Поэтому, раз [оно] не обладает [в качестве своей] опоры характеристиками вещи, Я не существует, как и кувшин. Поскольку при проведении такого исследования [устанавливаем] невозможность существования индивида в качестве вещи,

150) Постольку опора восприятия *я* не является вещью,
Не является иным по отношению скандхам, не является самими скандхами,
Не является опорой скандх. Она не обладает ими.

При добросовестном изучении [устанавливаем, что] объект восприятия *я* невозможен как существующее в качестве вещи, невозможен и как отличное от скандх, не имеет [в качестве своего] бытия скандхи и не является опорой скандх. А также, поскольку у него имеется опора — скандхи, то называется опирающимся на скандхи. И чтобы сделать ясными обе стороны — опору и опирающееся, опираемся на оба слова. Я не может обладать скандхами. Поэтому можно признать Я умозрительным, или невоспринимаемым, и не следует принимать Я в указанных видах. [Об этом и] говорится [здесь]:

150) Оно будет иметь место в зависимости [от] скандх [опираясь на них].

Хотя именно это [положение]: «Это возникает в зависимости от того» и принимается, чтобы не разрушить установления относительной истины, но [вещь] не рождается беспри-

чинно. Когда действительно опираемся на [идею] признавания в связи и по отношению, то, отвергнув виды [идей], содержащие указанные ошибки, следует: для того чтобы сохранялась [истина] мирских наименований, принять именно это: «[Я] признается в зависимости от скандх [по отношению к ним]», так как видим употребление термина «Я» [по отношению к скандхам]. Чтобы пояснить указанную идею как идею условного наличия Я, [автор,] приводя пример внешнего, говорит:

151) Колесница не признается иной по отношению к своим частям.
Не является неиной. Не обладает ими.
Не в частях. Части не в ней.
Не является совокупностью. Не является формой — очертаниями.

Здесь пять положений: положение о тождественности, положение об инаковости, положение об опоре, положение об опирающемся и положение об обладании уже были рассмотрены ранее. Поскольку необходимо обосновать два [оставшихся]: положение о совокупности и положение о форме, то их и следует рассмотреть:

152) Если колесницей будет совокупность, то
Колесница будет существовать [и тогда, когда] разобрана на части.

Хотя это уже было рассмотрено ранее, но упоминается снова для того, чтобы разъяснить это посредством указания другой ошибки. Поэтому говорится:

152) Поскольку [при] отсутствии обладателя частей нет [и]
Частей, то и форма тоже не признается колесницей.

Поскольку, если нет обладателя частей, нет и частей, постольку части не существуют. Поэтому совокупность чего будет колесницей? Слово «тоже» имеет собирательное значение [и употребляется] для того, чтобы было понятно: «Ни форма, ни совокупность не признаются колесницей». Почему же?

Потому что, если нет обладателя частей, нет и частей. Поэтому форма не может быть колесницей. Отсутствие обладателя частей принимается самими теми [философами].

А также, если колесницей признается форма, то считаем: эту форму [следует] признавать являющейся [формой] частей или [их] совокупности. При этом, если признать, что [колесницей] является специфическая форма частей, то считаем: [колесницей] будет являться [их] специфическая форма, не оставшаяся прежней или оставшаяся прежней. Но если здесь признаем второе [из] выше [упомянутых], то это неверно. Почему же?

153) Ваша форма у именуемого колесницей такая же,
Какую имели ранее отдельные части.
Как при тех разъединенных [частях],
[Так и] теперь — колесница не существует.

Если специфическая форма колес и т. д. в период, [когда части уже соединены в виде] колесницы, точно такая же, какая имелась до этого периода, тогда следует признать, что в период наличия колесницы колесница не существует точно так же, как и в [период] разъединенных частей, так как [она] неотделима от формы ее частей. Если [верно] другое утверждение, [если] колесницей будет называться именно другая форма, в таком случае:

154) Теперь, если в это время наличия колесницы
У колес и т. д. имеется отличная форма, то
Она и будет восприниматься. Но этого нет.
Поэтому форма не [может] быть колесницей.

Если в период наличия колесницы, [т. е. когда она собрана из частей,] появятся [такие] особенности формы колес, осей, гвоздей и других частей колесницы, [как] прямоугольность, продолговатость, округлость и т. д., отличные от тех, которые имелись ранее, то они и будут восприниматься. Но [мы этого] не воспринимаем. Итак, [мы] не видим, что у колеса, имеющего специфическую форму обода, спиц, ступицы и т. д., в период наличия колесницы [их] собственная форма становится иной.

Аналогично не будет становиться иной и прямоугольность и т. д. тех осей и т. д. Следовательно, [утверждение] «форма частей — колесница» неверно.

Если думают так: «Колесницей является специфическая форма совокупности колес и других [частей]», то это тоже неверно. [Об этом и] говорится [здесь]:

155) Поскольку ваша совокупность ни в малейшей степени не существует, то эта форма не является [формой] совокупности частей.
Как увидим здесь форму у того,
Что ничем не является?

Если хоть в малейшей степени существует вещь, именуемая совокупностью, то формой будет называться [то, что] имеет ее [своей] опорой. Но именуемое совокупностью частей ни в малейшей степени не существует. Как же [можно] говорить о форме, имеющей [своей] опорой то, что нисколько не существует, раз условное признается только как имеющее [своей] опорой субстанцию вещи?

Если считают так: «Хотя бы и было неистинным, но в отношении совокупности будет неистинная форма», то рассматриваем это и [получаем]:

156) Подобно тому как вы признаете это,
[Так] признайте и то, что в зависимости
От неистинных причин рождаются все виды плодов,
Имеющих [своей] характеристикой неистинность.

Санскары, имеющие [своей] характеристикой именно неистинность, [т. е. имеющие не являющееся действительным бытие,] рождаются в зависимости от неистинного неведения, а росток, имеющий [своей] характеристикой неистинность, рождается в зависимости от семени, имеющего [своей] характеристикой неистинность. Аналогично следует рассматривать и все имеющие [своей] характеристикой неистинность предметы, [выступающие в качестве] причины и плода. Поскольку не имеет смысла признавать вещь, подобную тени антилопы, мясо

которой, [несмотря на] все усилия, невозможно съесть, то что же делать?

**157) Этот, называющий пребывающую так рупу и т. д.
Умом кувшина, тоже неправ.**

В связи с этим некоторые говорят о пребывающей так рупе и т. д.: «Будет ум кувшина и т. д.»[235]. Это тоже опровергается тем примером с колесницей. А также:

**157) Поскольку рождения нет, то не существует и рупа и т. д.,
Поэтому же не признается их форма.**

Ранее уже было указано, почему у рупы и т. д. нет рождения. Следовательно, поскольку рождения нет, то рупа и т. д. не существует. Как несуществующее признать основанием условного — кувшина и т. д.? Поэтому, раз кувшин и т. д., признаваемые имеющими [в качестве своего] обладаемого субстанцию[236], невозможны, то кувшин и т. д. не имеют [своей] характеристикой специфическую форму рупы и т. д.

Здесь говорят. Если при исследовании семью видами [см. ст. 152] в указанной форме [установлено] несуществование колесницы, тогда, поскольку колесницы нет, в мире перестанут употреблять название того, что [обычно называется] колесницей. Но [мы] видим: «Подай колесницу! Купи колесницу! Сделай колесницу!» Следовательно, колесница и т. д. существуют, так как признаются в мире.

Следует сказать. Эта ошибка будет именно у вас. Итак, при проведении исследования семью видами в указанной ранее форме [была установлена] неприемлемость [существования] колесницы. Вы тоже устанавливаете наличие вещи посредством исследования и не принимаете другого метода доказательства. Поэтому как для вас будет иметь место [истинность] мирских наименований: «Подай колесницу!»? У нас же этой ошибки нет. Почему?

**158) Хотя она и не является [тем, чье существование] с точки
зрения абсолютной и мирской [истины**

Может] быть доказано при [проведении исследования] семью видами, но
При неисследованности мирские здесь
В отношении [ее] собственных частей употребляют [такое название].

Хотя при ее исследовании семью видами в такой форме: «Колесница не признается иной по отношению к своим частям», [мы приходим к выводу, что] с абсолютной и относительной точек зрения колесница не имеет места, тем не менее, мирские, отвергнув ее исследование, употребляют по отношению к колесам и другим [ее] составным частям [такое название] подобно [тому, как это производится в отношении] синего и т. д., а также ощущений — веданы и т. д. Поэтому, раз [мы] подобно сторонникам этой [теории] обусловленности (зависимого возникновения) приняли [идею] признаваемого в связи и по отношению, то при нашей позиции [мы] не придем к прекращению [употребления] мирских наименований. Оппоненты тоже должны принять это. На этой позиции существует не только полная ясность [в отношении] называния колесницей из-за признанности [этого] в мире, но из-за признанности в мире следует принять также те ее специфические названия, которые употребляются при неисследованности. А именно:

159) Она — обладатель частей. Она — обладатель формы.
Та колесница называется у существ деятелем.
Для людей [она] существует и как получатель [владелец собственности].

Итак, по отношению к колесам и другим своим частям колесница будет обладателем частей. По отношению к форме колес и т. д. [будет] обладателем формы. По отношению к действию получения колес и другого получаемого [будет] деятелем. По отношению к своему получаемому [обладаемому будет] получателем [собственником].

Некоторые, ложно поняв смысл Писания, [считают, что] существует только совокупность частей, а обладатель частей никоим образом не существует, так как не воспринимается

[и непредставим] отдельно от них. Аналогично [считают, что] существует только форма, а обладателя формы нет. Существует только деяние, а деятеля нет. Поскольку [получатель] не воспринимается отдельно от получаемого, то существует только получаемое, а получателя нет. Если [рассматривать] согласно этому, ложно признающему в подобных рассуждениях мирское относительное, то на основании того же доказательства придем также к несуществованию частей и т. д. Поэтому

159) Не уничтожайте признаваемое миром относительное.

[А ведь] это как раз и опровергается. Поскольку при таком исследовании будет [признано,] что это мирское относительное не существует, [и поскольку оно] признается существующим при неисследованности, постольку на этой [шестой] ступени йог при исследовании этого весьма быстро измерит глубины истинного. Каким же образом?

160) «Как существует то, что не [признается] существующим
[при исследовании]
Семью видами?» Йог не обнаруживает существования этого.
Поскольку благодаря тому легко проникнуть также
в [понимание] истинного, то
В соответствии с тем здесь следует признать наличие того.

Если бы у проводящего исследование йога имелась некая действительно существующая вещь, именуемая колесницей, то посредством одного из семи видов [исследования] он обязательно обнаружил бы существование сущности. Но [он] не обнаруживает. Поэтому [у него] родится убежденность в этом: «Именуемое колесницей воображается только [теми, чье видение] ослаблено бельмом неведения, а в действительности [она] не существует». И йог легко проникнет в [понимание] истинного. Слово «также» [указывает, что] относительное тоже не потеряет силу. Поэтому оно должно быть признано имеющим место при неисследованности. Мудрые думают: «Это положение не имеет ошибок и полезно». [Поэтому оно] обязательно должно быть принято.

Здесь говорят. Хотя йог и не видит колесницы, но нет отсутствия видения совокупности ее частей.

Следует сказать. Кто ищет в золе нитки, если ткань сгорела? Не смешите!

161) Если не существует колесницы, тогда
Обладателя частей нет, ее частей тоже нет.

«Если колесница уничтожена, то разве видим колеса и т. д.? Поэтому при отсутствии обладателя частей нет и частей». Если говорят так, то это не так. Именно из-за понимания [того,] что [колеса и т. д.] связаны с колесницей, познающий думает: «Эти колеса и т. д. являются колесницей», а по-другому — нет. В отношении собственной формы [колесницы] он будет признавать обладателем формы только колеса и т. д. Когда совершенно отвергается связь колес и т. д. с колесницей, тогда они не признаются колесницей. А также эту идею можно понять благодаря следующему примеру:

161) Если колесница сгорела, то частей нет. В соответствии
[с этим] примером
Огонь ума сжег обладателя частей, части [тоже].

Например, если колесница — обладатель частей — сожжена огнем, то ее части, несомненно, тоже будут сожженными. Аналогично, когда возникший в результате [трения] дощечки и палочки огонь ума, обладающий действием сжигания — невосприятия, целиком сжег колесницу, то составные части, являющиеся дровами для огня праджни, не вызывают уже представления о сущности, так как, вне всяких сомнений, сгорели.

Итак, чтобы не уничтожить относительную истину и чтобы йоги легко проникали в [понимание] истинного, размышляют, [основываясь] на примере исследования колесницы, и устанавливают [существование] признаваемого в связи и по отношению.

162) Соответственно, Я также признается получателем [обладателем]
По отношению к скандхам, дхату и, соответственно,
шести аятанам,
Поскольку [это] признается [в] мире.

Подобно тому, как по отношению к колесам и т. д. употребляется [название] колесницы, и там колеса и т. д. являются получаемым, а колесница получателем, так и Я тоже признается, подобно колеснице, получателем — чтобы не уничтожить мирские наименования, [имеющие отношение] к относительной истине. Пять скандх, шесть дхату и шесть аятан — получаемое той сущности — Я, так как Я признается в связи и по отношению к скандхам и т. д. Подобно тому, как колеса и т. д. являются получаемым колесницы, так и скандхи и т. д. называются получаемым [собственностью] Я. Подобно тому, как это установление получаемого и получателя производится в [плане истины] мирских наименований, так и установление объекта действия и деятеля тоже следует принять подобно колеснице. [Об этом и] говорится [здесь]:

162) Получаемое является объектом действия.
Этот же [получатель] является деятелем.

Устанавливается: «Скандхи и т. д., именуемые получаемым, — объект действия, а Я — деятель». Когда [мы] действительно опираемся на [идею] признаваемого в связи и по отношению, то, поскольку Я никоим образом не является опорой для идей[237] прочности, непрочности и т. д., легко опровергнем идеи постоянства и т. д. [Об этом и] говорится [здесь]:

163) Поскольку не существует [реально — как] вещь,
оно не является прочным,
Не является непрочным. Оно не рождается, [не] уничтожается.
У него также нет постоянства и т. д.,
Нет тождественности и инаковости.

Это Я, [название которого] употребляется по отношению к скандхам, не является непрочным; если Я является непрочным, тогда будет противоречие с [«Мадхьямика-]шастрой» [XXVII, 6]:

Получаемые [скандхи] не являются Я.
Они возникают и уничтожаются.
Как получаемое
Будет являться получателем?

И, соответственно [XXVII, 12]:

Из невозникшего не возникают.
Здесь придем к ошибке.
Я будет создаваемым,
Возникновение же будет беспричинным.

Именно поэтому будет приемлемым это рассуждение: «Если скандхи являются Я, то [оно] будет обладать рождением и уничтожением. Но [оно] не признается обладающим рождением и уничтожением. Поэтому скандхи не являются Я». Поэтому оно неприемлемо как непрочное. Аналогично, [оно] неприемлемо и как прочное. Как сказано [XXVII, 3, 4]:

Это [утверждение] «возникло
В прошлое время» неприемлемо.
То, что возникло ранее,
Не является тем.

Если думают: «Именно это будет Я», то
[Я] будет отдельным, отличным [от] получаемого [скандх].
Чем является ваше Я
Помимо получаемого, без [него]?

Если [опираться] на это рассуждение: «Будет обладать рождением и уничтожением», то Учитель [Нагарджуна] полагает, [что здесь имеются] две особенности: «Оно не является рождающимся [и] уничтожающимся». У него также нет постоянства и т. д. При рассмотрении Я посредством метода исследования Татхагаты[238] Учитель [Нагарджуна] говорит [XXII, 12–14]:

Как [будут] иметься у этой нирваны
Четыре: постоянство, непостоянство и т. д.?
Как [будут] иметься у этой нирваны
Четыре: конечность, бесконечность и т. д.?

Тот, кто упорно держится восприятия:
«Татхагата существует»,
Признает в отношении ушедшего
В нирвану идею: «не существует».

О том, [что] лишено собственного бытия,
[И] о Будде после ухода в нирвану
Не будет приемлемой мысль:
«Существует» или «не существует».

Это [Я] не существует как тождественное или инаковое по отношению к скандхам. Как сказано [XVIII, 3]:

Если скандхи являются Я, то
[Оно] будет обладать рождением и уничтожением
Если [оно] иное по отношению к скандхам, то
Не будет иметь признаков скандх.

И, соответственно, говорится: «*Дерево не является огнем*» и т. д. Почему же эти идеи непрочности и т. д. невозможны в отношении *Я*? Говорят: «Потому что [оно] не существует [как] вещь». Если *Я* имеет некое бытие вещи, то в отношении него будут иметься идеи непрочности и т. д. Но *Я* не имеет никакого [бытия в качестве вещи], поскольку оно совершенно не существует. Как сказано в сутре:

Спасителем Мира указаны
Четыре неистощимые дхармы:
Дхармы обладателя разума [т. е. Я], пространства,
бодхичитты
[И,] соответственно, Будды.

Если они существуют субстанционально, то,
Считаем, они полностью истощатся.
Не существуют [субстанционально] — они неистощимы.
Поэтому они называются неистощимыми.

Если [мы] исследуем кого-нибудь семью видами, то [обнаружим его] невозможность в качестве постоянного и непостоянного. Не видя его несуществования и признав в силу неведения [его] существующим, считающие из-за «взгляда на совокупность разрушимого»: «Это — Я», будут скитаться [в сансаре].

164) То Я, в отношении которого [у] существ постоянно
возникает [в] уме
Восприятие *я*, а в отношении того, что является «его»,
Возникает [в] уме восприятие «моего»,
Признается [при] неисследованности, из-за невежества.

При исследовании кого-либо все иноверцы, заблуждающиеся, так как их доказательства неприемлемы, в отношении его природы, признают [Я] отдельным, отличным от скандх. Последователи же [некоторых] буддийских школ, [правильно думая]: «Отдельно от скандх нет *Я*», ошибочно принимают за *Я* именно скандхи. Неложно понимающие проповеданное Татхагатой, постигнув: «[*Я*] не существует», [могут] сто раз полностью освободиться. Следует понять, что то, в отношении чего у всех связанных с незнанием существ, пребывающих в состоянии человека, прета, животного и т. д., возникает в уме восприятие *я*, является *Я*. А в отношении того, где оно властвует, или являющегося чем-то связанным [с ним], что является «опорой» его называния — глазами и другими [предметами,] обладающими характеристиками внутреннего и [того, что является] внешним, в уме возникает восприятие *моего*. Это *Я* имеет место из-за незнания, а само по себе — нет.

Поскольку, хотя оно и не существует, но из-за невежества употребляют [его] название, постольку йоги ни под каким видом не воспринимают [его]. Если же его не воспринимают, то не будет возникать и его обладаемое — глаза и т. д. Аналогично йог ни у какой вещи не воспринимает сущность. Поэтому полностью освободится от [перерождений в] сансаре. Как сказано [в «Мадхьямика-шастре», XVIII, 4]:

Если в отношении внутреннего и внешнего
Прекратились мысли: «Я» и «Мое», то
Прекратится и получаемое [*скандхи*].
Вследствие его прекращения прекращаются рождения.

А также, почему же если нет Я, то нет и Моего? Чтобы объяснить [это], говорится:

165) Поскольку при отсутствии деятеля нет объекта действия [и деяния],
Постольку при отсутствии Я нет и Моего.
Поэтому, рассматривая пустоту Я и Моего,
Тот йог полностью освободится.

Как при отсутствии гончара невозможен кувшин, так и при отсутствии Я невозможно и Мое. Поэтому йог освободится, когда вследствие невосприятия Я и Моего не видит сансары. Если [некто] не воспринимает рупу и т. д., то у него не возникает относящаяся к ней страсть и т. д. Поэтому шраваки и пратьекабудды устанавливаются в нирване без получаемого [скандх], а бодхисаттвы, хотя бы и реализовали видение отсутствия сущности — Я, из-за сострадания поддерживают поток бытия вплоть до Просветления. Поэтому мудрый должен тщательно исследовать приведенные [доказательства] несуществования сущности — Я.

Поскольку проводится аналогия: «Подобно тому как [исследование] употребления [терминов] “Я” “и его обладаемое” сходно с исследованием колесницы, [так и исследование] других вещей тоже [сходно с ним]», то говорится:

166) Кувшин, ткань, палатка, войско и лес, гирлянда, райское дерево
И дом, малая колесница, место для прогулок и т. д., которые и,

[К этому] надо присоединить это: «Они, [если] проведем по примеру колесницы исследование в семи видах, не существуют. В противном же случае — с точки зрения признанности [в] мире, существуют». Любые другие вещи подобного рода,

166) ...Соответственно, из-за которых рождаются; их, именуемых так, следует признать,

как признаваемые только при неисследованности.

166) Поскольку тот Мунииндра не вступает в спор с миром.

Если согласно Писанию[239], гласящему: *«Мир спорит со Мной, но Я не спорю с миром»,* то не следует противоречить признаваемому в мире. А также, какие вещи называет мир и как? Чтобы указать это, говорится:

167) Свойства, составные части, желание, признаки, дрова и т. д.,
Обладатель свойств, обладатель составных частей,
желающий, основа признака, огонь и другие предметы,
Они, если по примеру колесницы проведем исследование
семью видами, не существуют.
В противном же случае, из-за признанности миром,
существуют.

Кувшин является обладателем [составляющих его] частей. Его составными частями являются песок[240] и т. д. Кувшин является обладателем свойств. Его свойствами являются изображение огня, сине-зеленый [цвет] и т. д. Кувшин является основой «признака»[241]. Его признаками являются: расширенный низ живота, высокий носик, длинное горлышко и т. д. Аналогичное следует указать в отношении ткани и т. д.

Желание — сильное влечение. Опора желания — желающий. Огонь, сжигающий дрова, — сжигаемое. Поскольку выступает в качестве причины частей, то называется обладателем частей. И поскольку части признаются в связи с обладателем частей, то [имеется полное] сходство с примером колесницы. [И т. д.] до: огонь [признается] по отношению к дровам, а дрова — по отношению к нему.

[Все] это — мирские наименования, и исследование в отношении этого не проведено. Взаимозависимо существуют не только части и т. д., но и два — причина и плод. Почему?

168) Если причина порождает порождаемое, то, если
рассмотреть это, она является причиной.
Если не порождает плода, то ее нет, будет непричинной.
Если бы имелась причина, то рождался бы и плод.
Поэтому...

Следует признать, что эти два — причина и плод тоже: «Если благодаря одному имеется другое, то существует [и]

первое, [и] второе», сами по себе причина и плод не существуют. Если вы думаете, что те два существуют сами по себе, то увы!

168) Скажите: «Что будет после чего? Что будет прежде чего?»

Что имеет место раньше — причина или плод? После чего будет причина или плод? Причина или же плод будет первым из этих двух? Поэтому следует понять, что причина и плод, как [и в случае с] колесницей, имеют место обусловленно, а не благодаря собственному [независимому] бытию. А также, если причина действительно порождает плод, то, считаем, [она] порождает [его], встретившись [с ним] или же не встречаясь. При этом,

169) Если ваша причина порождает плод, встретившись [с ним], тогда,
Поскольку их способности [будут] одинаковы, порождающее [и] плод будут неразделимы, неразличимы.
Если обособлены, то эта причина будет неотличимой от не являющихся причиной.
Отвергнув же обе эти идеи, не будем иметь другой.

Итак, если причина порождает плод, встретившись [с ним], тогда, поскольку подобно встретившимся водам реки и озера являются одним, нет различия: «Это — причина. Это — плод». Поэтому: *«Что порождается чем»?*

Если [же причина] порождает [плод], не встречаясь [с ним], тогда подобно тому, как, не встречаясь, не порождает другое, не являющееся плодом, так и не будет порождать, не встречаясь, и плод. А также, если порождает, не встречаясь, то будет порождать все. Поскольку у признающих [наличие у] причины и плода собственного бытия помимо [идей порождения со] встречей и без встречи нет иной — третьей идеи, то причина, существующая сама по себе, как раз и не осуществляет порождение плода. Поэтому,

170) Если ваша причина не порождает плода, то именуемое плодом не существует.

Когда причина не порождает плода, тогда плод не существует. Поэтому

170) Лишенная плода причина будет непричинной, тоже не существует.

Когда причина действует как причина, то является причиной возникновения плода. Но если причина будет причинной и при отсутствии плода, тогда причинность причины будет непричинной. Но это не признается. Поэтому в действительности два — причина и плод не существуют [реально, сами по себе]. Как же у вас?

170) Поскольку оба эти подобны иллюзии, постольку
У нас не будет ошибки. [Признаваемые] же мирскими вещи существуют.

Здесь исследуется то, почему собственным признаком является порождаемость и осуществляемость порождения, но не рассматривается то, почему вещи, имея, подобно порождаемой ложным воображением иллюзии, своей характеристикой нерождаемость, хотя и не имеют собственного бытия, будут объектами познания, подобно воспринимаемым обладателем дефекта зрения волоском и т. д. Поэтому у нас нет места указанной ошибке. И поскольку признаваемые мирскими вещи при неисследованности тоже существуют, то все верно.

При этом некоторые говорят в ответ так: «[То,] что сказано [вами]: "Причина порождает плод, встретившись или же не встречаясь", в равной степени опровергает здесь и вас. Каким же образом?»

171) «Это опровержение опровергает опровергаемое, встретившись
Или же не встречаясь». Разве не будет этой ошибки и у вас?

Если опровержение опровергает опровергаемое, встретившись, тогда будет та же самая ошибка. А если не встречаясь, то, если рассмотреть это, [тоже] будет то же самое. Отвергнув две эти, не будем иметь иной идеи. Когда у вашего опровержения,

таким образом, не имеется возможности опровергнуть опровергаемое, тогда, раз ваше опровержение опровергнуто, имеет место и реальность причины и плода.

Чтобы указать [это], говорится:

**171) Когда, говоря так, полностью сокрушаете именно свой тезис,
Тогда вы не можете опровергнуть опровергаемое.**

А также:

**172) Поскольку вывод в равной степени относится и к [вашим] собственным словам,
А из-за ложного обобщения[242] отрицаете бездоказательно все вещи, постольку
Вы не будете одобрены высшим существом [святым].
И поскольку у вас
Нет собственного тезиса, то являетесь также оппонентом, доводящим все до абсурда.**

Здесь уже говорилось о том, что вывод в равной степени относится и к [вашим] собственным словам. Следует объяснить это: «Бездоказательно отрицаете все вещи». Какое доказательство имеется у этого [утверждения], которое [гласит]: «Поскольку в равной степени не встречаются, то не являются порождающими»? Так, магнит притягивает железо, являющееся подходящим объектом[243], а все — нет. Аналогично, глаза видят цветоформу, являющуюся подходящим объектом, а все — нет. Так и причина, хотя бы и порождала, не встречаясь, не будет порождать все невстречающееся, а будет порождать только подходящий плод. Поскольку, таким образом, все вещи обращаются бездоказательно, постольку вы не будете одобрены высшим существом [святым]. А также вы будете оппонентом, доводящим все до абсурда. Оппонент, не имеющий собственного тезиса и занимающийся только опровержением тезисов других, называется оппонентом, доводящим все до абсурда [или всеопровергающим спорщиком][244], поскольку у вас нет никакого собственного тезиса и ваше исследование только опровергает тезисы других.

На это следует сказать:

173) Было сказано: «Опровержение опровергает опровергаемое, не встречаясь
Или же встретившись». Ошибка здесь будет у того, у кого
Действительно имеется тезис. А поскольку у нас нет этого тезиса, то
Этот вывод неверен.

Итак, [утверждение,] которое было высказано: «Вывод в равной степени относится и к [вашим] собственным словам, а из-за ложного обобщения» [неверно, так как] вывод не будет в равной степени относиться и к нашему положению, поскольку в нашем положении опровержение не опровергает опровергаемое, встретившись, и опровержение не опровергает опровергаемое, не встречаясь, поскольку два — опровержение и опровергаемое — в действительности не существуют [сами по себе]. Поэтому мысль о встрече или невстрече не имеет никакого значения.

Как сказано [в сутре «Праджняпарамита стотысячная»][245]:

«[*Шарипутра сказал:*] *"Обладающий жизнью*[246] *Субхути, неродившееся достижение будет достигнуто благодаря родившейся дхарме или же благодаря неродившейся дхарме".*

Субхути сказал: "Обладающий жизнью Шарипутра, я не признаю, что родившегося достижения достигают благодаря неродившейся дхарме, не признаю и что неродившегося достижения достигают благодаря родившейся дхарме, не признаю и что неродившегося достижения достигают благодаря неродившейся дхарме".

Шарипутра сказал: "Обладающий жизнью Субхути, разве нет достижения и нет непосредственного постижения?"

Субхути сказал: "Обладающий жизнью Шарипутра, хотя имеется и достижение, и непосредственное постижение, но [*они*] *не* [*достигаются*] *посредством двух. Обладающий жизнью Шарипутра, достижение и непосредственное постижение являются мирскими наименованиями. Вошедший в поток, приходящий*

потом один раз, неприходящий[247]*, архат, пратьекабудда и бодхисаттва тоже являются мирскими наименованиями, но в абсолютном, высшем, смысле нет достижения и нет непосредственного постижения"».*

Итак, поскольку придем к двум, отрицается достижение достижения благодаря родившейся или неродившейся дхарме. И поскольку два тоже не признаются не имеющими места, то достижение принимается как мирское наименование при неисследованности. Также следует признать: хотя опровергаемое и опровержение не являются встречающимися или невстречающимися, однако [с точки зрения истины мирских] наименований опровержение опровергает опровергаемое. А также:

174) Во время солнечного затмения и т. д. вы будете видеть
В отражении имеющиеся у солнечного диска особенности.
Хотя и неверно, что отражение [возникает] при встрече и[ли] отсутствии встречи с солнцем,
Однако [оно] будет возникать зависимо [как] простое наименование — условное.

175) Хотя [отражение лица в зеркале] и не [является] истинным в качестве [настоящего] лица, но оно [приемлемо в качестве] существующего для того,
Чтобы сделать свое лицо красивым. Следует понять, что точно так же и здесь:
«Доказываемое постигается благодаря лишенному приемлемости
Доказательству, [в котором] видят способность к очищению лика праджни».

Хотя, поскольку именуемое отражением ни в малейшей степени не существует, никоим образом невозможны идеи [его] рождения при встрече или отсутствии встречи с солнечным диском, однако когда благодаря причине — приближению тела [рупы] — видят [его] отражение, то признают верной мысль, считающую [те] идеи [истинными]. Так же лишенное

реальности опровержение опровергает опровергаемое, а лишенное реальности и приемлемости доказательство доказывает доказываемое[248]. И поскольку не придем к двум, то неверно, что вывод в равной степени относится и к [нашим] собственным словам. [Вот что] следует понять.

Поскольку праджня является ликом[249], то [говорится о] лике праджни. Его очищенность — полная чистота, [реализуемая] благодаря отвержению неведения. «Видеть способность к тому» означает: «Видеть в качестве обладающего силой, способностью к тому». Поскольку неправ тот, кто признает два у существующего условно, постольку при опровержении и давании ответа, опирающихся на два, ни под каким видом не найдет возможности [одержать верх] над мадхьямиком.

Как говорит Арьядэва [в «Четырехсотенной»]:

У кого нет утверждения:
«Существует. Не существует. Существует [и] не
существует»,
С тем невозможно вести
Спор долго.

И, соответственно, [говорится в «Мадхьямика-шастре», IV, 8]:

Когда опровергли посредством шуньяты, то
У того, кто дает ответ,
Все не было ответом.
Будет сходным с утверждаемым.

Это [рассуждение о наличии и отсутствии встречи] следует также отнести и к причине порождающей. Некоторые говорят на это: «В этой "Мадхьямика-шастре" рассматривается причина порождающая, а не проясняющая. Возражение же, [опирающееся на идею] встречи и отсутствия встречи, относится к причине проясняющей, а не порождающей. Поэтому наши слова не содержат неправомерного обобщения». У того, кто говорит [такое], это не является ответом, поскольку оппонент не принимает, если говорится то, что может быть опровергнуто, и его ответ неправомерен, раз имеется возможность [опро-

вергнуть] проясняющую точно так же, как и порождающую. Кроме того, для обоснования [истинности излагаемых] в [«Мадхьямика-]шастре» превосходных идей он приводит вполне приемлемые доказательства, а опровергающим дает ответ, обвиняющий [их] в неправомерном обобщении. Поэтому, раз он является именно тем, кто должен быть опровергнут другими, только даваемый нами ответ весьма превосходен[250]. А также:

176) Если бы доказательство, делающее признанным
доказываемое — свой тезис, имело место в
действительности,
И доказываемое — то, что должно быть признано, — тоже
существовало бы в действительности, то
[У них] имелась бы возможность встречи и т. д.
Но этого нет. Поэтому единственный [плод] ваших
[усилий] — усталость.

Вы, ставящие совершенно некорректное, ошибочное утверждение выше полностью корректного утверждения, думаете, что у нас возникают только нелепые идеи. [Подобно тому,] как, например, опровержение утверждений, касающихся единичности, множественности, длины, округлости, черноты и т. д. воспринимаемых обладателем дефекта зрения волосков и т. д., не помеха для не имеющих дефекта зрения, [так и] приводимое вами при исследовании не имеющих собственного бытия причины и плода опровержение, полностью опирающееся на два, тоже не помеха [для нас]. Следует понять, что именно поэтому и отвергаются те примеры, которые устанавливают, что глаз, магнит и т. д. осуществляют свое действие, не встречаясь, так как и в их отношении придем к сходным [результатам исследования]. Вы, которые, оставив прямой путь отсутствия собственного признака, [ступили на] совершенно кривой путь плохого рассуждательства, создаете плохой деятельностью своего воображения [нелепые идеи], радуетесь, чиняя препятствия истинному пути, что для вас это весьма великое основание?!

А также:

177) Насколько легко можно достичь понимания всех вещей
Как нереальных, настолько же затруднительно
Понять [имеющуюся] у других [идею наличия] собственного бытия.
Мир здесь так опутан сетями плохого рассуждательства!

Насколько легко благодаря имеющимся у нашей школы примерам сновидения, иллюзии и т. д. можно достичь понимания вещей мира как не имеющих собственного бытия, настолько же затруднительно воспринять какие бы то ни было вещи как имеющие собственное бытие, постольку у признающих двоицу нет [подходящего] примера. Именно поэтому мы опровергаем всех спорящих [с нами] и никто [ничего] не может сказать [нам в] ответ. Чтобы скрыть отсутствие у мира [объективного] содержания, вы, покрыв, подобно шелкопрядам — клешам, выделениями своего воображения мир, полностью усеиваете все поверх горохом причинности, культивируемой сынами плохого рассуждательства. Если делают так, то обязательно надо опровергать этих спорщиков.

У всех тех вещей, подобных отражению, нет ни общих признаков, ни собственных признаков. Какое может быть непосредственное или опосредованное познание [таких вещей]? Одна только мудрость, которая ведает все, непосредственно [постигает все] познаваемое[251].

А также:

178) Изложенное выше делает понятными и остальные опровержения.
Поэтому в ответ на утверждения [оппонентов] здесь следует говорить о встрече и т. д.
Ранее уже было объяснено, что [термин] «всеопровергающий спорщик» никак не относится [к нам].
Остальное следует понять благодаря этому положению.

[Принятие] концепции зависимого возникновения и концепции признавания в связи и по отношению [делает возможным]

опровержение [любых] утверждений других. Поняв, благодаря тому что изложено [выше], остальные опровержения, надо давать следующий ответ, кто опровергает [нас]: «Что причина порождает плод при встрече или же теперь, не встречаясь».

Признаем, что в шастре излагается опровержение идей. Но, в силу уже указанного нами, как же [можно говорить, что] в шастре содержится всеопровергающий спор? Так, раз отвергаемый предмет не существует, мы не занимаемся отвержением положений других. Поэтому мы никоим образом и не будем всеопровергающими спорщиками. Кто делается [обладателем] признака [спорщика]? [Обладателем] истинного признака [спорщика] будет тот, кто отстаивает свой тезис и отвергает тезисы других. Поэтому у нас этот признак всеопровергающего спорщика никак невозможен. По этому положению следует понять остальные опровержения — подобные и т. д.

Объяснение несуществования *Я* дхарм здесь начинается со [слов]: «Из того не возникает то же самое [ст. 8] и [заканчивается словами]: «От симпатии [и] антипатии, то быстро освободишься» [ст. 119]. Объяснение несуществования *Я* индивида начинается со [слов]: «Узрев умом, что все клеши [и] недостатки возникают от [ложного] взгляда на совокупность разрушимого» [ст. 120] [и заканчивается] здесь.

[ВИДЫ ШУНЬЯТ]

Далее. Объяснив это и желая описать виды шуньят, [автор] говорит:

179) Эта [теория] отсутствия сущности — Я — излагается ради полного спасения существ
[В] двух видах, подразделяясь [на отсутствие Я] дхарм и [Я] индивида.

Эта [теория] отсутствия сущности — *Я* — сокращенно излагается в двух видах: [теория] отсутствия *Я* дхарм и [теория] отсутствия *Я* индивида. А также, для чего же объясняются два вида отсутствия сущности — *Я*? Сказано: «Ради полного спасения существ». Эти два вида отсутствия сущности — *Я* —

объяснены Бхагаваном для того, чтобы полностью спасти существ. При этом [теория] отсутствия Я индивида была проповедана ради полного спасения пратьекабудд и шраваков, а ради полного спасения бодхисаттв благодаря обретению всеведения были проповеданы обе [теории]. Хотя шраваки и пратьекабудды тоже видят именно эту [идею] причинности — зависимое возникновение, однако у них нет в полноте созерцания отсутствия сущности — Я дхарм, имеется только избавляющий от клеш метод исследования в Трех Мирах. Установлено, что у них имеется в полноте созерцание отсутствия Я индивида.

**179) Соответственно, Учитель [Будда] излагал много видов
Этого же, раскрывая обращенным снова.**

Из-за разнообразия умов обращенных [существ] эти два [вида] отсутствия сущности — Я проповедовались Бхагаваном повторно во многих [видах]. При этом,

**180) Объяснив развернуто шестнадцать
Шуньят, сократил и
Снова говорил о четырех. Они
Принимаются и как махаяна.**

Так, [в «Юме»[252] — в сутре «Праджняпарамита стотысячная»] сказано: «*Субхути, а также, махаяна бодхисаттвы [такова], а именно:* 1) *шуньята внутреннего,* 2) *шуньята внешнего,* 3) *шуньята внешнего [и] внутреннего,* 4) *шуньята шуньяты,* 5) *шуньята великого,* 6) *шуньята абсолютного,* 7) *шуньята соединившегося,* 8) *шуньята несоединившегося,* 9) *шуньята ушедшего от крайностей,* 10) *шуньята не имеющего начала и конца,* 11) *шуньята неотброшенного,* 12) *шуньята бытия,* 13) *шуньята всех дхарм,* 14) *шуньята собственного признака,* 15) *шуньята невоспринимаемого и* 16) *шуньята сущности отсутствия вещи*».

После перечисления шестнадцати шуньят перечисляются четыре шуньяты: «*Субхути, а также,* 1) *вещественное пусто как вещественное,* 2) *невещественное пусто как невещественное,* 3) *собственное бытие пусто как собственное бытие,* 4) *другая*

вещь [*инобытие*] *пуста как другая вещь».* Эти шуньяты называются «махаяной».

Шуньята или не являющееся шуньятой тоже нисколько не существует. Благодаря [шуньятам] подобного вида [в соответствии со] способностями обращенных существ сокрушают [веру в реальность таких] существующих относительно вещей, [как] рупа и т. д.

Как сказано в [«Мадхьямика-]шастре» [XIII, 7; XXII, 11]:

Если хоть в какой-то мере существует непустое, то
В какой-то мере будет существовать и пустое.
Если непустое ни в малейшей степени не существует, то
Как же будет существовать пустое?

Не следует говорить ни
«Пустое», ни «непустое».
Не следует [*говорить*] *«два» и «не являющееся двумя».*
[*Так*] *можно говорить* [*только*] *в условном смысле.*

Итак, приступая к ***шуньяте внутреннего***, [автор] говорит:

181) Поскольку это является природой глаза, то
Он пуст — отсутствует как глаз.
Аналогичное следует сказать и [об] ухе,
Носе, языке, теле и уме.

182) Поскольку [они] не являются пребывающими постоянно
И не являются уничтоженными, то
У шести — глаз и т. д.
Нет собственного бытия. То, что является [таким],
Считается шуньятой внутреннего.

Как разъясняется [в сутре]: *«Что же здесь будет шуньятой внутреннего? Какие дхармы являются внутренними? Глаза, уши, нос, язык, тело и ум называются внутренними дхармами. При этом, поскольку не является пребывающим постоянно и не является уничтоженным, то глаз пуст — отсутствует как глаз. Почему же? Потому что это является его природой».*

Здесь [слова] «не является пребывающим постоянно» следует отнести к неоставлению бытия. А также, поскольку, побыв некоторое время, снова уйдет, то говорится: «не является уничтоженным». Объясним сказанное: та вещь, которая наделена собственным бытием, обязательно должна не являться постоянной и быть неуходящей[253]. Как сказано [в «Мадхьямика-шастре», XII, 1, 2]:

Неверно, что бытие возникает
От причин и условий.
Возникшее от причин и условий
Бытие будет сотворенным.

«Сотворенное бытие» —
Как [такое] будет возможным[254]*?*
Бытие — несотворенное
И не зависит от другого.

А также, если некто говорит так: «Выделяется ли Нагарджуной в шастре, признается ли лично Нагарджуной бытие подобного рода?», то [следует сказать:] о чем же говорит Бхагаван [здесь]: «*Появились Татхагаты или же не появились, эта дхармата дхарм пребывает»?* Дхармата существует. Что же это, именуемое дхарматой? Это — [истинное] бытие этих глаз и т. д. Каково же их бытие? Их [бытием] является [то,] которое не создается и не зависит от другого. [Это] собственная сущность познаваемого разумом, лишенным бельма неведения.

Некоторые говорят так: «Она существует или не существует?» Если ее нет, то зачем бодхисаттвы будут созерцать путь парамиты, раз бодхисаттвы предпринимают сотни таких трудных [деяний] для того, чтобы постичь эту дхармату? Как сказано [в сутре «Драгоценное облако»][255]:

«Сын Рода, абсолютное не рождается, не прекращается, не уничтожается, не приходит, не уходит, не является тем, что описывается словами, не называется словами, не постигается через явленность.

Сын Рода, абсолютное неописуемо и успокоено, то, что постигается каждым святым лично.

Сын Рода, абсолютное [существует], появились ли Татхагаты или же не появились. Для чего бодхисаттвы, сбрив волосы на голове и теле, одевают желто-красное одеяние и, истинно уверовав, уходят из дома в скитания? Покинув ради обретения этой дхарматы мир, являют усердие в [избавлении от] волос или [мирской] одежды, как [если бы они] загорелись, и совершенно не имеют пристанища.

Сын Рода, если абсолютное не существует, то отшельничество будет бесполезным, появление Татхагат будет бесполезным. Поскольку это абсолютное существует, постольку бодхисаттв называют сведущими в абсолютном».

Здесь говорят: Увы и ах! Вы, которые нисколько не признаете [реальность] вещей, и вдруг признаете несотворенное и независимое от другого бытие, выдвигаете взаимопротиворечащие идеи!

Следует сказать вот что. Вы не понимаете [содержащейся в] шастре мысли. Ее мысль [такова]: если собственная сущность глаз и т. д. возникает зависимо [и] их бытием является то, которое воспринимается простыми людьми, тогда поскольку это бытие, хотя и являющееся ложным, признается [истинным], постольку отшельничество будет бесполезным. Но поскольку оно не является [истинным] бытием, постольку поиски праведности будут иметь смысл. А также мы говорим о несотворенном и не зависящем от другого [бытии только] с точки зрения относительной истины. Если [истинным] бытием признавать то, которое не усматривается простым человеком, то именно поэтому абсолютное не является вещественным, не является и невещественным[256], так как оно по природе успокоено.

Это бытие не только признается самим Учителем [Нагарджуной], но и, поскольку другие тоже могут прийти к принятию этой идеи, это бытие определяется в [терминах] двойственности как сущее. Если согласно тем, которые говорят, что подлинным бытием — природой огня и т. д. является жар и

т. д., то [это] никоим образом невозможно, так как возникающее зависимо является создаваемым и так как [оно] зависит [от другого]. Неправомерно также говорить: «Поскольку существует, то у него имеется несотворяемость и независимость от другого», так как нет вещи, подразумеваемой этим «у него», и так как идея подобного рода излагается с относительной точки зрения. Подробно [излагать] хорошо, [но] следует объяснять сжато.

Хотя здесь, когда говорили о [том, что] глаза и т. д. пусты, отсутствуют как глаза и т. д., и была разъяснена [с точки зрения] бытия, но не была объяснена шуньята [с точки зрения] несуществования одного в другом: «Глаз пуст, поскольку лишен внутреннего деятеля, и пуст, как сущность, [относящаяся к системе] воспринимаемое — воспринимающий[257]».

Шуньята внешнего:

183) Поскольку это является природой рупы, то
Она пуста — отсутствует как рупа.
Звук и запах, вкус, осязаемое и
Дхарма тоже таковы.

184) Отсутствие рупы и других предметов
Считается шуньятой внешнего.

Как сказано: *«Что же здесь [является] шуньятой внешнего? Рупа и т. д. называются внешними дхармами. При этом, поскольку рупа не является пребывающей постоянно и не является уничтоженной, то [она] пуста — отсутствует как рупа, так как это является ее природой»*. Аналогично [приведенному] ранее.

Шуньята внешнего и внутреннего:

184) Отсутствие [истинного] бытия [у] обоих
Является шуньятой внешнего [и] внутреннего.

Как сказано: *«Внешние и внутренние дхармы не имеют бытия внешних и внутренних дхарм. [Это отсутствие у них*

бытия] — *шуньята внешнего [и] внутреннего».* Аналогично [приведенному] ранее.

Шуньята шуньяты:

185) Отсутствие [истинного] бытия [у] дхарм
Мудрец назвал шуньятой.
Та шуньята тоже признается пустой —
Лишенной сущности шуньяты.

186) [То,] что [является] шуньятой именуемого шуньятой,
Считается шуньятой шуньяты.
[Она] указывается для избавления от восприятия, [имеющегося у]
Обладателя ума, [признающего] шуньяту реальностью.

Как сказано: *«Что же здесь [является] шуньятой шуньяты? Эта пустота шуньяты как той шуньяты, которая является шуньятой дхарм, называется шуньятой шуньяты».* [Она] указывается для избавления от восприятия шуньяты как реальности, [имеющегося у] тех, кто признает шуньяту за реальное.

Как сказано [Нагарджуной в «Восхвалении Ушедшего от мира»][258]:

Чтобы уничтожить все фантазии,
Являют нектар шуньяты.
У кого имеется восприятие и ее,
Тот [пусть будет признан] вами низшим.

Шуньята великого:

187) Поскольку охватывают все
Миры существ и сосуда,
И поскольку, подобно безмерным, не имеют
Границ, то стороны — великие.

Поскольку, так как отдельно от сторон нет мира существ и мира сосуда, охватывают все сущее, то стороны[259] — великие. Поскольку, так как любовь и другие [безмерные] созерцают,

полностью уничтожив стороны[260], стороны пребывают подобно безмерным, постольку, раз не имеют границ, — тоже великие.

188) Десятеро этих пусты — отсутствуют
Как стороны. [То,] что является [этим], —
Шуньята великого. [Она] указывается
Для избавления от восприятия [пространства] как великого.

Как сказано: *«Что же [является] шуньятой великого? Восточная сторона пуста — отсутствует как восточная сторона».* Эта шуньята великого указывается для того, чтобы избавить от того восприятия сторон как великого [у тех,] кто думает: «стороны неизмеримы». Так, вайшешики признают стороны субстанцией.

Шуньята абсолютного:

189) Поскольку абсолютное является высшей
необходимостью[261], то
Оно является нирваной.
Оно пусто — отсутствует как таковое. То, что [является
этим], —
Шуньята абсолютного.

190) Постигший абсолютное указал
Шуньяту абсолютного для того, чтобы
Избавить от восприятия, [имеющегося у]
Обладателя ума, [признающего] нирвану реальностью.

Как сказано: «*Что же здесь [является] шуньятой абсолютного? Нирвана называется абсолютным. Поскольку нирвана не является пребывающей постоянно и не является уничтоженной, то [она] пуста — отсутствует как нирвана*». Она указана для того, чтобы избавились от восприятия [нирваны как] реальной, [имеющегося у] признающих нирвану реальной. «Артха» [в словосочетании «парама-артха» — «абсолютное, высший смысл»] означает «необходимость», или «то, что познается [смысл]».

Шуньята соединившегося — «санскрита-дхарма»:

191) Разъясняют, что поскольку Три Мира возникли
Обусловленно, то являются соединившимися.
Оно пусто — отсутствует как таковое. То, что [является этим],
Называется шуньятой соединившегося.

Как сказано: «*Что же здесь [является] шуньятой соединившегося? Три Мира называются соединившимися. При этом Мир Желаний пуст — отсутствует как Мир Желаний*».

Шуньята несоединившегося — «асанскрита-дхарма»:

192) У чего нет этих — рождения, пребывания
[И] непостоянства — несоединившееся.
Оно пусто — отсутствует как таковое. То, что [является этим] —
Шуньята несоединившегося.

«Оно» означает «несоединившееся». Как сказано: «*Что же здесь [является] шуньятой несоединившегося? Не рождающееся благодаря чему-то, не прекращающееся, не уничтожающееся и не превращающееся из пребывающего в иное называется несоединившимся. При этом [оно] пусто — отсутствует как соединившееся*». Аналогично предшествующему.

Шуньята ушедшего от крайностей:

193) У чего нет крайностей,
То называется ушедшим от крайностей.
Оно пусто — отсутствует именно как таковое.
[Это] называется шуньятой ушедшего от крайностей.

Как сказано: «*Что же здесь [является] шуньятой ушедшего от крайностей? Крайность постоянства и крайность прерывности называются крайностями. У чего нет крайностей, то — ушедшее от крайностей. Ушедшее от крайностей пусто — отсутствует как ушедшее от крайностей*».

Шуньята, не имеющая начала и конца:

194) Поскольку сансара [перерождения] не имеет этих:
Начала — первого и последнего — конца, то
Называется не имеющей начала [и] конца.
Поскольку это подобное сновидению существование лишено

195) Ухода и прихода, то [оно пусто] отсутствует как таковое.
То, что [является этим],
Называется в шастре
Шуньятой, не имеющей начала и конца.

Как сказано: *«Что же здесь не имеет начала и конца? У чего не видим начала и конца, у того нет середины. У чего нет начала, конца и середины, у того нет прихода и ухода. При этом, поскольку [имеющие] начало, середину и конец не являются пребывающими постоянно и не являются уничтоженными, то [имеющие начало, середину и конец] пусты — отсутствуют как [имеющие] начало, середину и конец».* «Начало» следует отнести к первому. Последнее — «конец».

Шуньята неотброшенного:

196) Отброшенным называется
Утерянное и покинутое.
Неотброшенное — неоставленное,
[То,] что является чем-то непотерянным.

197) Это неотброшенное пусто — отсутствует
Именно как таковое. То, что является [этим],
Поэтому называется
Шуньятой неотброшенного.

Как сказано: *«Что же здесь [является] шуньятой неотброшенного? Отброшенное — утерянное, покинутое, оставленное. При этом неотброшенное пусто — отсутствует как неотброшенное».* Отброшенное является оставленным, а неотброшенное означает [имеющееся] у кого-то нечто неоставленное[262]:

Шуньята бытия:

**198) Поскольку сущность соединившегося и т. д.
Не создается учениками [шраваками], пратьекабуддами,
Сыновьями Победителя [и] Татхагатами,
Постольку сущность**

**199) Соединившегося и т. д.
Называется бытием.
Оно пусто — отсутствует именно как таковое. То, что
[Является этим], — шуньята бытия.**

Как сказано: *«Что же здесь [является] шуньятой бытия? [То,] что [является] бытием дхарм, не создается и не обладает возникновением, пребыванием и уничтожением. Оно не создается шраваками»*[263].

Шуньята всех дхарм:

**200) Восемнадцать дхату, шесть соприкосновений
И шесть возникающих из-за них ощущений — ведана,
Имеющее рупу, не имеющее рупы[264] [и], соответственно,
Соединившиеся [санскрита и] несоединившиеся [асанскрита] дхармы —**

**201) Все эти дхармы пусты,
Отсутствуют как таковые.**

То, что является [этим], — шуньята всех дхарм. Как сказано: «*Что же здесь [является] всеми дхармами? Всеми дхармами называется соединившееся, несоединившееся*» и т. д., при этом еще восемнадцать аятан: шесть внутренних аятан, шесть внешних аятан и шесть совокупностей виджняны. Шесть соприкосновений: соприкосновение с собранным глазом [и т. д.] до того, что познается. Ощущений (ведана), имеющих [своей] причиной соприкосновение, тоже шесть. При этом: все дхармы пусты — отсутствуют как все дхармы.

Шуньята собственного признака:

201) Соответствующие цвета, формы и т. д. нереальны. То, что [Является этим], — шуньята собственного признака.

А также, что же является собственным признаком рупы и т. д.? Чтобы подробно указать [это], говорится:

202) Рупа имеет [своим] признаком соответствующие цвета
и формы.
Ощущение (ведана) имеет [своим] признаком вкушение,
Представления (санджня) — восприятие признаков,
А соединители (санскары) — полное соединение
[абхисанскара].

203) Полное постижение объекта —
Собственный признак сознания — виджняны.
Страдание — собственный признак скандх.
Признаком дхату считается ядовитость змеи.

[Это] означает, [что] с точки зрения одинаковости восприятия дхату имеют [своим] признаком ядовитость змеи.

204) Аятаны названы Буддой,
Дверями рождения.

Поскольку они являются дверями рождения и появления страдания.

204) То, что [является] зависимым возникновением,
[Имеет своим] признаком соединение — встречу[265].

Зависимое возникновение имеет [своим] признаком соединение — встречу, поскольку полностью являет соединение — встречу возникающего зависимо.

205) Отдавание — [признак] парамиты отдачи.
[У] нравственности — признак отсутствия желаний,
[у] терпения —
Признак незлобивости, у усердия —
Отсутствие греховности.

Поскольку усердие имеет [в качестве своего] признака полное овладение — обладание благим (добродетелью).

206) Дхьяна имеет [своим] признаком собирание,

Поскольку осуществляет собирание всех благих дхарм.

206) Праджня — признак беспристрастности (непривязанности).

Так как, поскольку следует к нирване, ни к чему не имеет пристрастия, привязанности[266].

206) Говорят, что признаками
Шести парамит являются эти [признаки].

207) Дхьяны, безмерные и,
Соответственно, другие, которые [относятся к]
Бесформенному,
Их Истинно Мудрый назвал
Имеющими [в качестве своего] признака невозмутимость[267].

Они названы Бхагаваном имеющими [в качестве своего] признака отсутствие гнева, так как они обретаются благодаря устранению гневливости.

208) Тридцать семь элементов стороны Просветления
[Имеют своим] признаком осуществление истинного выхода
[из сансары].

Истинный выход означает «истинный выход и освобождение [из сансары]». Поскольку [37 элементов] являются причиной ухода из сансары, то способны осуществить истинный выход [из нее]. Поэтому [они] имеют [своим] признаком осуществление истинного выхода [из сансары] и достижение освобождения. Дхьяны и т. д. уже описаны ранее.

208) Признак шуньяты —
Так как нет восприятия [объектов] — полная уединенность,

Поскольку вследствие невосприятия вещей не замарываются нечистотой воображения[268], то шуньята, [первая] дверь

полного освобождения, имеет [своим] признаком полную уединенность.

**209) Отсутствие признака — успокоенность.
Признак третьей — отсутствие страдания
И невежества.**

Отсутствие признака, [вторая] дверь полного освобождения, имеет [своим] признаком успокоенность, так как [не] воспринимает признаки. «Третья» — значит [третья] дверь полного освобождения — отсутствие желания. Это отсутствие желания, [третья] дверь полного освобождения, имеет [своим] признаком отсутствие страдания и невежества. Когда внимательно наблюдают за санскарами, имеющими [своим] основным свойством страдание, и рассматривают посредством праджни природу санскар, желания не действуют. Поэтому третья дверь полного освобождения имеет [своим] признаком отсутствие страдания и невежества.

**209) Признак полных освобождений —
Осуществление полного спасения.**

Восемь полных освобождений [таковы], а именно: созерцать формы с [представлением о] форме — первое полное освобождение; созерцать внешние формы с представлением внутри об отсутствии форм — второе; полное освобождение [в связи] с красотой, имеющее своей сущностью четыре дхьяны, — третье; четыре [относящиеся к] Бесформенному — как уже было объяснено; прекращение представлений [санджня] и ощущений [ведана] — восьмое. Поскольку эти полные освобождения избавляют от помех[269] при самапатти, то имеют [своим] признаком полное спасение.

**210) Силы называют [имеющими] своим свойством
Совершенно полное упорядочивание.**

Десять сил, которые будут описаны [позже], признают имеющими [своим] признаком совершенно полное упорядочивание[270]. Поскольку совершенно полное упорядочивание является признаком беспрепятственности, то называются силами.

210) Неустрашимости Спасителя[271] [имеют своим]
Признаком совершенную непоколебимость.

Имеется [их подробное описание]:

«Неустрашимостей — четыре. [Они] таковы.

Если поклялся: "Истинно реализовав, [стану] Буддой!", то потом совершенно не видит причины, [вызывающей мысль]: "Увы! [Пока не стану] буддой, полностью реализовав эти дхармы, при этом шраманы или брахманы, или боги, или мары, или Брахма, или кто бы то ни было в мире одинаково [будут] препятствовать мне"».

И: *«Если поклялся: "Я покончу со скверной!", то [не говори так]: "Увы! Пока не покончу с этими сквернами, или... [будут] мне [препятствовать]"».*

«Нет места подобному: если полагаются на те [дхармы], которые я указал как дхармы препятствующие, то [они] не будут дхармами препятствующими». Аналогично [приведенному] ранее.

«Нет места подобному: "Если являют усердие в [реализации] тех, осуществляющих то истинное выявление пути святого [факторов], которые я указываю [как причины] истинного выхода [из сансары, имеющие своим плодом] истинное истощение страдания, то не [обретут] истинного выхода [из сансары], истинно истощив страдание"».

Они имеют [своим] признаком совершенную непоколебимость, так как никто не может сделать так, чтобы было иначе.

211) Истинное понимание отдельного — талант и т. д.
Имеют [своим] признаком непрерывность.

[Четыре вида] истинного понимания отдельного, [которые] будут описаны [далее], имеют [своим] признаком непрерывность.

211) Принесение существам пользы
Называют [признаком] великой любви.

Великая любовь имеет [своим] признаком осуществление пользы.

212) Полное спасение страдающих —
[Признак] великого сострадания.

Великое сострадание имеет [своим] признаком полное спасение страдающих существ.

212) Радость [имеет своим]
Признаком полное радование.

Великая радость имеет [своим] признаком полное радование.

212) Равное отношение
Называют: «имеющий [своим] признаком несмешивание».

Равное отношение, поскольку отделено от симпатий, антипатий и т. д., имеет [своим] признаком несмешивание[272].

213) Свойства Будды, которыми считаются
Десять и восемь несмешанных;
Поскольку неотъемлемы от того Учителя,
Постольку [имеют] своим признаком неотъемлемость.

Итак, несмешанных[273] свойств Будды — восемнадцать, а именно:

«Субхути, когда Татхагата, полностью реализуясь в наивысшем, истинно совершенном Просветлении, становится Буддой и когда уходит в нирвану без получаемого [*скандх*], *тогда у Татхагаты нет:*

1. *ошибочности,*
2. *нет шумливости,*
3. *нет забывчивости,*
4. *нет непребывания ума в самапатти.*

Соответственно, нет:

5. *представления о различиях,*
6. *равного отношения, не постигшего по отдельности,*
7. *ослабления стремления,*
8. *ослабления усердия,*

9. *ослабления памятования,*

10. *ослабления самадхи,*

11. *ослабления праджни,*

12. *ослабления полных освобождений.*

13. *Все деяния Тела предваряются мудростью и следуют за мудростью.*

14. *Все деяния Речи предваряются мудростью и следуют за мудростью.*

15. *Все деяния Ума предваряются мудростью и следуют за мудростью.*

16. *Видение беспристрастной, беспрепятственной мудрости проникает в прошлое время.*

Так же следует сказать о:

17. *будущем и*

18. *теперешнем».*

Те свойства Будды, каковыми являются подобные восемнадцать несмешанных, имеют [своим] признаком неотъемлемость, так как не имеющего ошибочности и т. д. [никто и ничто] не одолеет, поскольку [это] невозможно. С их описанием можно ознакомиться по святой [сутре] «Вопросы Дхаранишварараджи».

«1. *Сын Рода, простака или же ученого — поскольку их тело ошибается — одинаково [можно] раскритиковать, но у Татхагаты нет ошибочности. Почему же? Будда Бхагаван имеет безошибочные деяния Тела. Смотря и рассматривая, разгибая и сгибая, с монашеским одеянием, сложенным вместе и[ли] по частям, держа патру*[274] *и монашеское одеяние, имеет [такие] четыре пути деяния*[275]*, [которые можно назвать только] прекрасными путями деяния. Когда входит в город, селение, деревню и выходит [из них], подошвы ног не касаются земли: из земли появляется тысячеспицевое колесо и возникает благоухающий чудесный лотос, на него и ступает нога Бхагавана. При этом существа, которые оказались в состоянии животного, те, которые коснутся ноги Татхагаты, семь суток будут в полном блаженстве. По смерти же родятся среди божеств.*

Хотя четыре отдельных монашеских одеяния и не касаются Тела Татхагаты, но даже сильный ветер не в состоянии всколыхнуть их. [Исходящий от] Тела свет вызывает блаженство [у всех] существ вплоть до [ада] Авичи. Поэтому Тело Татхагаты называют не имеющим ошибочности.

Простака или же ученого одинаково [можно] раскритиковать, но у Татхагаты нет ошибочности Речи. Почему же? Сын Рода, Татхагата говорит вовремя, говорит в стихах, говорит верно; как сказал, так и делает. Имеет совершенно правильные слова. Имеет слова, доставляющие всем существам удовольствие. Имеет неповторяющиеся слова. Имеет слова, украшенные смыслом и слогами. Мгновение говорения вызывает удовлетворение желаний всех существ. Поэтому Речь Татхагаты называют не имеющей ошибочности.

Простака или же ученого — поскольку их умы ошибаются — одинаково [можно] раскритиковать, но у Татхагаты нет ошибочности Ума. Почему же? Вот почему. Не оставляет состояние самапатти. Хотя и творит все деяния Татхагаты, но не предается мыслям о том[276]*. Видение беспристрастной мудрости проникает во все дхармы. Поэтому Ум Татхагаты называют не имеющим ошибочности. Учит существ дхарме, чтобы подобно тому, как его Ум не имеет ошибочности, [так и они] избавились от всякой ошибочности.*

Это — пятнадцатое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — первое несмешанное свойство Будды.

2. Сын Рода, у Татхагаты нет шумливости, той шумливости, посредством которой мары, или божества — сторонники мары, или другие тиртики стараются одолеть. Почему же? У Татхагаты нет шумливости и последующей шумливости. Почему? Татхагата лишен симпатий и антипатий; хотя бы и почитался всеми существами — не гордится; хотя бы и не почитался всеми существами — не будет падать духом. Поскольку сожалеют о том, будет возникать последующая шумливость. [Но] у Татхагаты нисколько нет затрудняющих [его] деяний или не доводимых до конца деяний. Татхагата также не спорит ни с кем [в] мире. Поэтому у Татхагаты нет шумливости.

Татхагата пребывает в бесклешивости, не имеет «моего», совершенно не воспринимает [*«Я»* и *«Мое»*]. *Не имеет получаемого* [*скандх*], *лишен всех уз. Учит дхарме, чтобы избавить всех существ от всякой шумливости,* [*чтобы*] *как у него, так и* [*у них тоже*] *не было шумливости.*

Это — шестнадцатое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — второе несмешанное свойство Будды.

3. *Сын Рода, у Татхагаты нет забывчивости, из-за которой возникает несознавание какой-либо дхармы. Во всех дхьянах, полных освобождениях, самадхи и самапатти Татхагата не имеет забывчивости. Когда непосредственно наблюдает за действиями и деятельностью ума всех существ и учит дхарме в точном соответствии со* [*способностями*] *каждого, Татхагата не имеет забывчивости. Татхагата незабывчив при* [*осуществлении*] *истинного понимания отдельного: смысла, дхармы, верных слов и таланта. Татхагата незабывчив при* [*акте*] *видения беспристрастной мудрости прошлого, будущего и настоящего. Татхагата учит дхарме, чтобы все существа были такими же незабывчивыми, как и* [*он*] *сам.*

Это — семнадцатое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — третье несмешанное свойство Будды.

4. *Сын Рода, у Татхагаты нет непребывания Ума в самапатти. Ходит ли Татхагата»,* [и т. д.] указывается подробно — *«постоянно пребывает в неомраченной дхьяне, высшем глубоком самадхи самапатти. Никто в роду живых существ — существ, которые пребывают в самапатти или же не пребывают в самапатти, не может наблюдать за Умом Татхагаты, кроме как по благословению Татхагаты. Татхагата учит существ дхарме,* [*чтобы они*] *так же, как и* [*он*], *постоянно пребывали в самапатти.*

Это — восемнадцатое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — четвертое несмешанное свойство Будды.

5. *Сын Рода, у Татхагаты нет представления о различии,* [*того*] *представления о различии, из-за которого ум будет пребывать в неравенстве. Почему же? Поскольку успокоен и неисчерпаем, подобно небу, Татхагата не имеет представления о*

различиях у стран [*Будд и других областей мира*]. *Поскольку фактически не имеет Я, Татхагата не имеет представления о различиях у существ. Поскольку сознает дхармовое пространство как несмешанное и равное, Татхагата не имеет представления о различиях у Будд. Из-за свойства отделенности от страсти, Татхагата не имеет представления о различиях у дхарм. Татхагата не испытывает симпатии к обладателям нравственности, не испытывает антипатии к имеющим дурной нрав, не приносит пользу в ответ принесшим пользу, не творит вред в ответ сотворившим вред, не уважает достойных воспитания, не презирает придерживающихся ложного, но Татхагата пребывает в равности по отношению ко всем дхармам.*

Это — пятое несмешанное свойство Будды.

6. *Сын Рода, у Татхагаты нет равного отношения, не познающего по отдельности. Почему же? Равное отношение Татхагаты является созерцавшим путь, но не является не созерцавшим путь. Равное отношение Татхагаты является созерцавшим праджню, но не является не созерцавшим. Равное отношение Татхагаты является обладающим мудростью и ушедшим от мира, но не является впавшим в мирское». «Татхагата,* [*обладающий*] *подобным совершенным великим равным отношением, учит существ дхарме, чтобы* [*они*] *полностью реализовали подобное равное отношение.*

Это — двадцатое татхагатовское деяние [*Татхагаты*]. *Это — шестое несмешанное свойство Будды.*

7. *Сын Рода, стремление Татхагаты — неослабевающее. Что же здесь за стремление? А именно: стремление к благой дхарме. Что же это? Стремление Татхагаты к великой любви — неослабевающее. Аналогично стремление к великому состраданию, учению дхарме, воспитанию существ, осуществлению полного созревания существ, совершенной уединенности и введению существ в истинное восприятие Просветления — неослабевающее. Стремление к непрекращаемости Рода Трех Драгоценностей — неослабевающее. Татхагата не побуждается стремлением, но стремление Татхагаты предваряется мудростью. Поэтому* [и т. д.] (излагается подробно).

Это — седьмое несмешанное свойство Будды.

8. *Сын Рода, усердие Татхагаты — неослабевающее. Вот что здесь является усердием Татхагаты, а именно: усердие в неоставлении воспитываемых существ и усердие в непренебрежении слушающими Учение. Если Татхагата находит сосуд Учения — слушателя Учения, который не пожалеет слушать Учение даже кальпу, то Татхагата тоже проповедует Учение и не встает кальпу, даже будучи лишен еды. Узрев* [*подходящее*] *существо, Татхагата даже ради одного существа, которое* [*может быть*] *воспитано Буддой, идет и проходит* [*столько*] *стран Будд, сколько песчинок у реки Ганг. И у Татхагаты нет усталости Тела или усталости Речи, или усталости Ума. Татхагата, полностью очистивший Ум, реализовавший усердие, произносит хвалу усердию, восхваляет существам усердие в истинной практике, то усердие, благодаря которому существа обретут полное спасение святого* и т. д.

Это — восьмое несмешанное свойство Будды.

9. *Сын Рода, памятование Татхагаты — неослабевающее. Почему же? У Татхагаты нет забывчивости. Сын Рода, как только Татхагата становится Буддой, полностью реализовавшись в наивысшем, истинно совершенном Просветлении, то хотя бы и занимался непосредственным восприятием потока бытия прошлых, будущих и сущих теперь живых существ, при этом у Татхагаты совершенно нет забывчивости. Хотя бы и постигал деяния существ — именно такими, каковы они есть, при этом Татхагата не лишается мудрости. Когда Татхагата полностью устанавливает три раздела* [*обучения — нравственность, дхьяну и праджню*], *вникает в способности существ, вникает в помыслы существ и наблюдает деяния существ, то памятование не ослабевает. Не* [*бывает такого, что*] *Татхагата вспомнил или обдумал, или изучил и учит существ дхарме. Поучение же не ослабевает. Почему же? Памятование Татхагаты нисколько не ослабевает. Каково оно у* [*него*] *самого* и т. д.

Это — девятое несмешанное свойство Будды.

10. *Сын Рода, самадхи Татхагаты — неослабевающее. То, что является самадхи Татхагаты, не является неравным ра-*

венству всех дхарм, именно таково. Почему же самадхи Татхагаты не будет ослабевать? Самадхи равно тому, что равно Татхагате. Татхагата равен тому, что равно самадхи. Поэтому называется вошедшим в равность — самапатти и т. д.

Поскольку не пребывает в Трех Мирах, то не ослабевает. Поэтому самадхи Татхагаты называется неослабевающим. Для того, чтобы все существа тоже обрели самадхи, Татхагата и т. д.

Это — десятое несмешанное свойство Будды.

11. *Сын Рода, праджня Татхагаты — неослабевающая. Какая же* [*она*] *— праджня? Которая полностью познает все дхармы, знание, не опирающееся на других. Способность истинно учить дхарме других существ и других индивидов. Умение полностью раскрывать* [*смысл*] *слов благодаря мастерству в истинном понимании отдельного. Способность, вникнув в одно слово, поучать, пребывая* [*так*] *сто тысяч кальп. Умение устранять сомнение. Как только задан вопрос. Беспристрастное ко всему знание. Понимание учения полного установления трех Колесниц. Способность полного понимания восьмидесяти четырех тысяч деяний ума живого существа. Способность объяснять восемьдесят четыре тысячи разделов Учения в точном соответствии с каждым*[277]*. Это называется праджней Татхагаты, беспредельной, неограниченной, непорочной, неизмеримой. Учит дхарме, чтобы все существа реализовали неисчерпаемую праджню, такую же неослабевающую, как у Татхагаты.*

Это — двадцать пятое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — одиннадцатое несмешанное свойство Будды.

12. *Сын Рода, полное спасение Татхагаты — неослабевающее. Полным спасением шраваков называется следование Слову, полным спасением пратьекабудд — постижение причинности, полным спасением Будд — полное спасение* [*в*] *отделенности от всех привязанностей и восприятий. Не привязан к пределу прошлого, не движется к пределу будущего, не пребывает и в сущем теперь. Полностью свободен от двойственного восприятия глаза и цветоформы. Полностью свободен от двойственного восприятия уха и т. д., ума и дхармы. Полностью свободен*

от состояния приверженности к восприятию. Знает ум, как [являющийся] по природе Ясным Светом. Поэтому называется Буддой, полностью реализовавшим за одно мгновение мысли посредством праджни наивысшее, истинно совершенное Просветление и т. д. *Учит дхарме.*

Это — двенадцатое несмешанное свойство Будды.

13. *Сын Рода, все деяния Тела предваряются мудростью и следуют за мудростью. Обладающий тем деянием Тела Татхагаты даже взглядом воспитывает существ. Говорением и молчанием, вкушением пищи, [четырьмя] путями деяния и признаками [Тела] тоже воспитывает существ* и т. д.

И: *Нет такого пути деяния Будд Бхагаванов, который бы не воспитывал существ* и т. д.

Это — тринадцатое несмешанное свойство Будды.

14. *Сын Рода, все деяния Речи Татхагаты предваряются мудростью, следуют за мудростью. Почему же? Татхагата учит дхарме, имеющей плод. Предсказывает прекращение*[278]. *Произносит совершенно верные слова. Та Речь Татхагаты вызывает понимание всего. Сделает полностью понятным. Не высокая. Не низкая. Не колеблющаяся. Не бессвязная.* (Описывается обладающая шестьюдесятью членами [благозвучности Речь]).

Сын Рода, такова Речь Татхагаты.

Это — четырнадцатое несмешанное свойство Будды.

15. *Сын Рода, все деяния Ума Татхагаты предваряются мудростью, следуют за мудростью. Почему же? Татхагата не является предметом разума, ума, сознания, но является полностью раскрывшим мудрость, владыкой мудрости. Та мудрость Татхагаты следует за всеми существами, истинно понимает все дхармы. Полностью созерцает члены пути. Во всех самадхи не опирается на других. Совершенно ушла от восприятия. Не рождается обусловлено. Отворила Три Мира. Полностью свободна от всех деяний мары.*

И: *Неотделима от дхармового пространства. Таково предварение мудростью деяний Ума Татхагаты.*

Это — двадцать девятое татхагатовское деяние Татхагаты. Это — пятнадцатое несмешанное свойство Будды.

16. *Сын Рода, видение мудрости беспристрастно и беспрепятственно проникает в прошлое время. Сколько возникло и исчезло стран Будд прошлого времени, всех их полностью знает численно. Полностью знает и все те имевшиеся в них корни, ветви деревьев, лекарственные растения и леса. Сколько в них было именуемых существами* [*из*] *совокупности живых существ, сколько являлось Будд, сколько учений было изложено и объяснено каждым Буддой, сколько было воспитано в Колеснице шраваков и сколько было воспитано в махаяне — всех их* [*полностью знает численно*].

И: *Полностью знает также поток ума. Полностью знает численно все те мысли, которые возникали в чьем-то уме. Узнает это непосредственным постижением и последующим познанием. А также воспринимает и прошедший, оставленный поток ума Татхагаты. Поскольку Татхагата обладает подобной мудростью, то учит существ дхарме дифференцированно.*

Это — шестнадцатое несмешанное свойство Будды.

17. *Сын Рода, видение мудрости беспристрастно и беспрепятственно проникает в будущее время. Все те существа или дхармы, или страны, которые появятся в будущем или исчезнут, полностью познаются Татхагатой.*

И: *Поскольку видит будущие потоки ума,* [*которые*] *будут* [*иметь место*] *в течение кальп,* [*то*] *будущее,* [*которого еще*] *нет, учит существ дхарме.*

Это — семнадцатое несмешанное свойство Будды.

18. *Сын Рода, видение мудрости беспристрастно и беспрепятственно проникает в настоящее время. Татхагата полностью знает численно все страны Будд, имеющиеся теперь в десяти сторонах. Полностью знает всех имеющихся теперь Будд. Соответственно, полностью знает численно* [*все*] *от* [*числа*] *всех бодхисаттв и всех шраваков и пратьекабудд до* [*числа*] *всех вещей и наимельчайших частиц элемента "земля". Соответственно, полностью знает численно* [*все*] *вплоть до* [*числа частичек*] *элемента "вода", измеряемых кончиком волоска,* [*числа*] *рождений и прекращений элемента "огонь",* [*числа*] *всех проявлений элемента "воздух" и* [*числа*] *всех* [*областей*] *элемента*

"пространство", измеряемых кончиком волоска. Соответственно, полностью знает классы существ, родившихся обитателями ада и т. д., и, соответственно, классы существ [из числа] имеющихся теперь богов и т. д.

И: *У Татхагаты нет виджняны, следующей двойственности. [Он] учит существ дхарме, чтобы [и они тоже] воспринимали недвойственно.*

Это — тридцать второе татхагатовское деяние Татхагаты. Это — восемнадцатое несмешанное свойство Будды».

214) Мудрость всеведения считается имеющей [своим] признаком
[Доступность всего] непосредственному восприятию.
Другое — в силу ограниченности — не признается
Именуемым непосредственным восприятием.

215) То, что [является] признаком соединившегося [санскрита]
И признаком несоединившегося [асанскрита],
Пусто — отсутствует именно как таковое.
Это — шуньята признака.

Закончено объяснение шуньяты признака.

***Шуньята невоспринимаемого*:**

216) Это настоящее не пребывает,
Прошлое и будущее не существуют.
Невоспринимаемым называется то,
У чего они не воспринимаются.

217) То невоспринимаемое лишено той
Собственной сущности. То, что [таково] —
Поскольку не является пребывающим вечно и
уничтоженным, —
Шуньята именуемого невоспринимаемым.

Поскольку прошлое исчезло, а будущее не родилось и поскольку настоящее не пребывает, то и состоящее из трех частей время тоже не существует. Невоспринимаемым называется то, у чего не воспринимаются три времени[279].

Как сказано: *«Здесь, поскольку невоспринимаемое не является пребывающим постоянно и не является уничтоженным, то [оно] пусто — отсутствует как невоспринимаемое. Почему же? Потому, что это является его природой. Это называется шуньятой невоспринимаемого».*

***Шуньята отсутствия вещи*:**

218) Поскольку вещи возникают обусловленно, у [них]
Нет сущности соединения.
Соединение пусто — отсутствует как таковое.
[Это] шуньята отсутствия вещи.

Соединение[280] возникает в результате процесса соединения. Поскольку [вещи] возникают от причин и условий, то [они] не являются соединением. Сущность является отсутствием вещи. Ее шуньята — шуньята сущности отсутствия вещи.

[Итак, закончили] подробное описание этих шестнадцати шуньят. [Теперь] следует объяснить четыре другие.

***Шуньята вещественного*:**

219) Словом *вещественное* — если сокращенно —
Называются пять скандх.
Они пусты — отсутствуют как таковые. То, что [таково],
Называется шуньятой вещественного.

«Вещественное» — пять скандх. «Вещественное пусто — отсутствует как вещественное», аналогично [приведенному] выше. Это называется шуньятой вещественного[281].

Шуньята невещественного:

220) Если сокращенно, то невещественным
Называются дхармы не соединившиеся [асанскрита].
Оно пусто — отсутствует, как то невещественное.
[Это] шуньята невещественного.

«Невещественное» — дхармы не соединившиеся [асанскрита]: пространство, нирвана и т. д. При этом невещественное

пусто — лишено невещественного, [отсутствует таковое]. Это называется шуньятой невещественного[282].

Шуньята бытия:

221) Бытие не имеет сущности.
[Это] шуньята, именуемая бытием.
Соответственно, поскольку бытие не создается, то и
Называется бытием.

[Слово] «бытие» относится к бытию [как дхармате], поскольку не создается шраваками и т. д. Бытие пусто — отсутствует как бытие. Это называется шуньятой бытия[283].

Шуньята другой вещи:

222) Являются Будды или же
Не являются, фактически
Шуньята — пустотность всех вещей —
Признается другой вещью — инобытием.

223) Истинный предел и татхата.
Это — шуньята другой вещи.

«Другая вещь» — истинная сущность, являющаяся высшим. Являющаяся высшим — [значит] существующая постоянно. Если свести в одно, то [получаем]: другая вещь — вещь, которая постигается выдающейся мудростью. Она пуста — отсутствует как таковая.

А также: другая вещь — существующее на другой стороне. Поскольку ушла от сансары, то «другая вещь» — истинный предел [конец перерождений]. Поскольку не изменяется, то означает татхату. Шуньята, имеющая [своим] признаком шуньяту, — шуньята другой вещи[284].

223) Они называются так [при объяснении]
Метода праджняпарамиты.

Теперь, чтобы завершить [посвященный рассмотрению] праджни раздел описанием необычных, выдающихся достоинств

бодхисаттв, очень почитающих праджняпарамиту, [автор] говорит:

224) Тот, явивший в соответствии с тем благодаря лучам ума сияние
[Бодхисаттва], постигающий изначальную нерожденность всех этих Трех Миров
[Так же ясно,] как находящийся в собственной руке миробалан,
Благодаря силе истины наименований приходит к прекращению — databases нироdхе.

Слово «то» [в выражении] «в соответствии с тем» [употребляется] для указания [на] описанное исследование. Так говорится о том бодхисаттве, у которого имеются возникшие благодаря описанному исследованию лучи света ума, которые являют сияние, уничтожающее препятствующий видению истинной сущности мрак. Благодаря силе относительной истины он войдет в прекращение — ниродху. [Он] не оставляет из-за ниродхи мысль о полном спасении существ. [Об этом и] говорится [здесь]:

225) Хотя [он] постоянно обладает умом, принадлежащим ниродхе,
Но порождает и сострадание к беспомощным существам.

Поскольку его поступки [основываются на] признании сансары, а высший помысел[285] — [на] признании нирваны, то сострадание к беспомощным существам возрастет весьма значительно.

225) Выше той [ступени] превосходят всех рожденных Словом Сугаты
Вместе со средними Буддами и умом.

Вместе со средними Буддами — совместно с пратьекабуддами. Кто же они? Рожденные Словом Сугаты — шраваки. [Находящиеся] на седьмой и других [ступенях] — выше той шестой ступени, бодхисаттвы превосходят всех тех и праджней.

226) Царь гусей, вырастивший широкие белые крылья
Относительного [и] абсолютного, сопровождаемый гусями — людьми,
Благодаря силе [порождаемого крыльями] воздушного потока — блага
Прекрасно переберется [на] другой берег моря заслуг Победителя.

Его достоинства, [связанные с] относительным, тоже засверкают, и очень сильно. Двумя широкими крыльями являются те две истины, благодаря которым он вместе с удивляющимися гусями (людьми) доберется до другого берега великого моря достоинств Победителя.

Завершено объяснение шестого рождения мысли.

Глава 7

СЕДЬМОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ДАЛЕКО ЗАШЕДШАЯ»

Теперь, приступая к [объяснению] седьмого рождения мысли, [автор] говорит:

1) На этой «Далеко Зашедшей» [ступени] в мгновение
Будут входить в прекращенность и в мгновение [выходят].
Обретается и превосходный блеск парамиты метода.

Поскольку равное вхождение в прекращенность — ниродху является равным вхождением в истинный предел, то прекращенностью называют истинную сущность — татхату, так как здесь будет прекращена всякая явленность[1]. На этой седьмой ступени — «Далеко Зашедшей»[2] — бодхисаттва мгновенно будет равно входить в ту достигнутую [на] шестой ступени прекращенность и мгновенно [выходить].

Как сказано [в сутре «Десять ступеней»][3]: «*О, Сыновья Победителя, после шестой бодхисаттвовской ступени бодхисаттва равно входит в прекращенность. Бодхисаттва, находящийся на этой седьмой бодхисаттвовской ступени, в мгновение мысли равно входит в прекращенность и в мгновение мысли выходит. Реализовав прекращенность, не будет действовать*».

Он также весьма совершенно очистит парамиту мастерства в методе. Следует знать: [парамиты] метода, пожелания, силы и мудрости[4] [реализуются], когда обретается редкостный вид праджни. Она называется праджняпарамитой только в период совершенно полного раскрытия [понимания дхарм], а в другие — нет.

Глава 8

ВОСЬМОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «НЕКОЛЕБИМАЯ»

Теперь, приступая к [объяснению] восьмого рождения мысли, [автор] говорит:

1) Это Великое Существо — махатма — ступает на ту [ступень] «Неколебимую»,

2) На которой станет невозвращенцем,
Чтобы обрести заслуги значительно большие, чем [обретаемые] снова и снова прежде.

Этот бодхисаттва ступит на восьмую ступень бодхисаттвы — «Неколебимую»[5], на которой он станет невозвращенцем[6], чтобы обрести значительно большие заслуги, чем [обретаемые] снова и снова прежде. Здесь обретение заслуг значительно больших, чем [обретаемые] снова и снова прежде, суть[7]:

«О, Сыновья Победителя, так, например, пока движущийся к большому морю большой корабль не достигнет большого моря, [он] является тем, что надо приводить в движение и передвигать. Когда же [он] оказывается в большом море, то сразу же идет, движимый ветром, [и] нет необходимости приводить [его] в движение. И то, сколько он проходит за один день в большом море, не могло быть пройдено ранее при приведении [его] в движение и передвижении даже за сто лет, это невозможно соизмерить.

О, Сыновья Победителя, аналогично и бодхисаттва, полностью накопивший собрание корней добра, истинно реализовав-

ший махаяну: то, сколько [он] одолевает [в реализации] мудрости всеведения за одно мгновение благодаря мудрости, чудесно возникшей по вхождению в море бодхисаттвовских деяний, [он] не мог бы одолеть даже за сто тысяч кальп благодаря прежним целенаправленным деянием, настолько это несоизмеримо».

2) Его [парамита] пожеланий совершенно очистится
И Победители выводят [его] из [состояния] прекращенности.

Поскольку те десять великих пожеланий и другие десятки асанкхья сотен тысяч пожеланий, которые он произносил, когда породил первую мысль [и т. д.], полностью очистятся на этой ступени, то его парамита пожеланий[8] будет весьма превосходной. Эта ступень бодхисаттвы — «Неколебимая» — определяется как ступень юноши, на девятой обретают [положение] регента [или заместителя — представителя Царя Учения], а на десятой получают посвящение абхишеку Победителя, подобную [помазанию на царство] Чакравартина.

Если на ступени бодхисаттвы «Неколебимой» [бодхисаттва] погружается в ниродху[9], то Будда Бхагаван выводит из ниродхи.

Как сказано [в сутре «Десять ступеней»][10]:

«О, Сыновья Победителя, у того бодхисаттвы, находящегося, таким образом, на этой бодхисаттвовской ступени — «Неколебимой», породившего силу [исполнения произносимых] ранее пожеланий и пребывающего на том потоке дверей дхармы, Будды Бхагаваны реализуют мудрость Татхагаты и говорят ему так:

«Сын Рода, прекрасно, прекрасно! Хотя при осуществлении результативного постижения свойств Будды тоже есть это абсолютное терпение[11], однако, Сын Рода, что это? У тебя же нет десяти сил, четырех неустрашимостей и т. д., [а также] тех совершенных [восемнадцати] несмешанных свойств Будды. Поэтому занимайся практикой ради полного обретения тех совершенных свойств Будды. Являй усердие. Не оставляй и эти

двери терпения. Сын Рода, хотя бы ты и достиг таким образом пребывания в полной освобожденности успокоения, думай об этих простых, обычных существах, неуспокоенных, совершенно неуспокоенных, [*которые*] *будут проявлять различные клеши,* [*с*] *умом,* [*содержащим*] *различные виды дискурсивных мыслей, разъединенных»!*

А также: *«Сыновья Победителя, у того, находящегося таким образом на этой...»* и т. д. до: *«Если Будды Бхагаваны не введут того бодхисаттву в двери полной реализации мудрости всеведения, то он тогда же полностью уйдет в* [*хинаянскую*] *нирвану»* и т. д. Поскольку он, таким образом, выводится из ниродхи, то его

3) Беспристрастный ум не пребывает вместе с недостатками. Поэтому
На восьмой ступени то нечистое полностью утихомирится.
Хотя бы и покончил с клешами и стал Учителем Трех Миров, но не может
Обрести все беспредельное, как небо, достояние Будды.

Именно благодаря восходу солнца недискурсивной мудрости и утихомиривают, как мрак, все те возникшие ранее [и] являющиеся причиной рождения в сансаре клеши, которые относятся к Трем Мирам[12]. Хотя бы благодаря избавлению от них и стал Учителем Трех Миров, но в той ситуации этот бодхисаттва не может обрести достояние Будд Бхагаванов. Для его обретения он обязательно должен проявить усердие.

Поскольку было сказано: «Он тогда же полностью уйдет в нирвану», то возможным является и это [состояние] бесстрастного, [пребывающего] вне Трех Миров[13], так как для не лишенного страсти невозможно обрести нирвану. Если он на этой ступени стал бесстрастным, [пребывающим] вне Трех Миров, то, раз сансара прекратила [для] него свое существование], как же он реализует все свойства Будды?

Объясняю:

**4) Хотя [для него, перерождения в] сансаре и прекратились,
Обретет десять господств и благодаря им
Будет являться существам мира в различных обликах.**

Хотя его [перерождения в] сансаре и прекращаются, однако у него рождаются десять господств и благодаря им он является в различных обликах посредством тел, [имеющих] природу ума. Здесь десять господств[14], как сказано, суть:

«1. *Обретает господство над жизнью посредством благословения*[15] *продолжительности жизни на совершенно не поддающиеся описанию [в численной форме] кальпы.*

2. *Обретает господство над умом посредством вхождения мудрости неизмеримого ума в истинное самадхи.*

3. *Обретает господство над вещами посредством благословения полной украшенности всех областей мира множеством всех созданных украшений.*

4. *Обретает господство над деянием — кармой, являя в точном соответствии со временем благословения полное созревание деяний.*

5. *Обретает господство над рождением, являя рождение во всех областях мира.*

6. *Обретает господство над пожеланием, полностью совершенно являя Просветление в [любой] стране Будды и в любое время, которое понравится.*

7. *Обретает господство над почитанием, являя полную заполненность Буддами всех областей мира.*

8. *Обретает господство над риддхи, являя волшебство риддхи во всех странах Будд.*

9. *Обретает господство над мудростью, являя 10 сил Будды, 4 неустрашимости, 18 несмешанных свойств Будды, 32 превосходных признака и 80 знаков и полностью совершенное Просветление.*

10. *Обретает господство над дхармой, являя сияние дверей дхармы без конца и середины*».

Закончено объяснение восьмого рождения мысли.

Глава 9
ДЕВЯТОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ПРЕВОСХОДНЫЙ УМ»

Теперь, приступая к [объяснению] девятого рождения мысли, [автор] говорит:

4) На девятой у него совершенно очистятся все силы
И, соответственно, достигается полная очищенность
собственного достоинства — истинного понимания.

На девятой ступени бодхисаттвы[16] станет совершенно полностью чистой бодхисаттвовская парамита силы[17] и обретаются четыре полностью чистые собственные достоинства — истинные понимания отдельного: истинное понимание отдельных дхарм, истинное понимание отдельных смыслов, истинное понимание отдельных верных слов и истинное понимание отдельных талантов. При этом истинное понимание отдельных дхарм — полное познание собственных признаков всех дхарм. Благодаря истинному пониманию отдельных смыслов полностью познают классификацию всех дхарм. Благодаря истинному пониманию отдельных верных слов полностью познают, [как] объяснять дхармы, не смешивая. Благодаря истинному пониманию отдельных талантов полностью познают соответствующие причины дхарм в непрерывном потоке [бытия].

Закончено объяснение девятого рождения мысли.

Глава 10

ДЕСЯТОЕ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. СТУПЕНЬ «ОБЛАКО ДХАРМЫ»

Теперь, приступая к [объяснению] десятого рождения мысли, [автор] говорит:

1) На десятой ступени он полностью получит от Будд высшую абхишеку
И в высшей степени совершенно возникнет мудрость.
Как из дождевых облаков изливается дождь воды, так и ради урожая блага
Существ из Сына Победителя чудесно изливается дождь дхармы.

Бодхисаттве, находящемуся на десятой ступени[18] бодхисаттвы, Будды Бхагаваны дают абхишеку[19]. Как сказано [в сутре «Десять ступеней»][20]:

«На ней будет реализовано последнее из [всех], сколько [есть], десятков сотен тысяч асанкхья самадхи — самадхи бодхисаттвы, называющееся обладающим абхишекой на неотличимость от мудрости всеведения. Как только [его] реализуют, сразу же появится равный величине десяти сотням тысяч миллиардов миров драгоценный лотос, украшенный высшими из всех видов драгоценностей» и т. д. до: *«в окружении из [стольких] лотосов, сколько наимельчайших частичек наполняют десять сотен тысяч миллиардов миров. Тело же того бодхисаттвы пребывает в гармонии с ним, пропорционально величине того [лотоса]. Как только обретено то его самадхи, сразу же оказывается восседающим на том лотосе. Он восседает на нем,*

а Будды Бхагаваны, полностью владычествующие над другими странами Будд, испустив из завитка на лбу[21] *лучи света, дают тому бодхисаттве абхишеку».*

Его парамита мудрости станет совершенно полностью чистой. Чтобы вырос урожай блага мира, [он] изливает, подобно большому облаку, чудесно дождь высшего Учения.

Закончено объяснение десятого рождения мысли.

Глава 11
ДОСТОИНСТВА СТУПЕНЕЙ БОДХИСАТТВЫ

Теперь, приступая к [объяснению] числа достоинств, обретаемых [на] тех [ступенях], начиная с первого рождения мысли, [автор] говорит:

1) **Тогда он видит сто Будд,**
Их благословение им тоже познается.
Тогда пребывает сто кальп
И истинно входит в предел предшествующего и последующего[22].

2) **Разумный входит [в] сто самадхи и выходит [из них],**
Он может полностью поколебать и осветить сто областей мира.
Соответственно, благодаря волшебной силе — риддхи делает зрелыми сто существ
И будет ходить по странам, связанным с числом сто.

3) **Он истинно открывает двери дхармы. Сын Муниндры также**
Являет на своем теле тела.
Являет также связанных с [числом] сто Сыновей Победителя,
Тело [и] достояние каждого, украшенных, со своими свитами.

Как сказано: *«Достигнув [той ступени], за мгновение, миг, в мгновение ока обретает сто самадхи и входит в них, видит его Будд, истинно познает их благословение, колеблет сто областей мира, ходит по ста странам, освещает сто областей мира,*

делает полностью зрелыми[23] *сто существ, пребывает в сто кальп, достигает предела предшествующего и последующего в сто кальп, полностью открывает сто дверей дхармы, являет сто тел, являет каждое тело со свитой из ста бодхисаттв»*[24].

4) После того, как разумный, пребывая на [ступени]
«Совершенно Радостная», обрел те достоинства,
Соответственно, пребывая [на ступени] «Непорочная»,
Истинно обретет тысячу их, и [так до]...

Бодхисаттва, породивший вторую мысль, обретет тысячу тех, связанных с числом сто достоинств, которые были обретены этим бодхисаттвой, породившим первую мысль. Эти же достоинства [имеются также при] третьем и других рождениях мысли, [в том числе и на]...

4) ...пятой ступени.
На них бодхисаттва обретает сто тысяч и

5) Сто десятков миллионов, и он обретет тысячу десятков миллионов.
Затем обретет тысячу сотен десятков миллионов, совершенно превратит
В сто миллиардов десятков миллионов и полностью обретет все снова,
Истинно умноженные на тысячу.

Итак, бодхисаттва, породивший третью мысль, обретает сто тысяч названных достоинств, бодхисаттва, породивший четвертую мысль, обретает сто десятков миллионов, бодхисаттва, породивший пятую мысль, обретает тысячу десятков миллионов, бодхисаттва, породивший шестую мысль, обретает сто тысяч десятков миллионов, бодхисаттва, породивший седьмую мысль, обретает миллиард десятков миллионов тех достоинств. Так следует понимать. Поскольку после той ступени невозможно точно сосчитать эти достоинства посредством числа, то говорят о подсчитывании посредством наимельчайших частиц[25].

6) Тот, пребывающий на ступени «Неколебимая», не имеющий иллюзий,
Обретет достоинства числом, равным количеству тех частичек, сколько [их]
Имеется в мире, состоящем из
Ста тысяч [областей мира, каждая из которых состоит из] миллиарда миров.

Породивший восьмую мысль бодхисаттва обретает [столько] указанных достоинств, сколько [имеется] наимельчайших частичек в ста тысячах областей мира, [каждая из которых состоит из] миллиарда миров.

7) Тот бодхисаттва, находящийся на [девятой] ступени «Превосходный Ум»,
Обретет указанные ранее достоинства [числом, равным]
Количеству десяти частичек,
Умноженных на сто тысяч неисчислимых — асанкхья [областей мира].

Породивший девятую мысль бодхисаттва обретает указанные ранее достоинства, [связанные с числом], равным [количеству] частичек десяти сотен тысяч асанкхья областей мира, [каждая из которых состоит из] миллиарда [миров].

8) На этой — десятой [из] тех [ступеней] его достоинства
Совершенно уйдут из сферы [описываемого] речью.
[Их] будет столько, сколько имеется частичек
Во всех вместе [мирах, число которых] не является [тем, что описывается в] сфере речи.

Эти слова «[из] тех» [в выражении]: «На этой — десятой [из] тех [ступеней]», указывают на ряд, [который образуют] описываемые достоинства, [и означают]: «Тем дело не кончается». А этот бодхисаттва

9) Может в мгновение явить
В порах [своего тела] ушедшие от исчисления тела
Совершенных Будд вместе с бодхисаттвами и,
Соответственно, божеств, асуров и людей.

Этот, породивший десятую мысль бодхисаттва может также безо всякого умственного усилия явить в мгновение четко и ясно в каждой поре Своего тела ушедших от исчисления Будд Бхагаванов, каждый из которых является господином, обладающим свитой из бесчисленных бодхисаттв. Может также в любое мгновение явить в каждой поре [своего тела] отчетливо и ясно свиту из пяти других [родов] существ — людей и т. д. Слово «также» [употребляется здесь] для указания [на] неназываемое и означает: «Может, приняв облик Шатакрату и т. д. и чудесно являясь, учить дхарме Шатакрату, Брахму, хранителей мира[26], царей людей, шраваков, пратьекабудд и [других] существ, воспитываемых Татхагатой». Подробно особенности достоинств следует уяснить из сутры[27].

Закончено описание достоинств ступеней бодхисаттвы.

Глава 12
СТУПЕНЬ БУДДЫ

Затем, желая вкратце описать некоторые достоинства ступени Будды, [автор,] приступая к [описанию] Будды Бхагавана посредством восхваления, говорит:

1) Поскольку, сияя, осветили [все, подобно] луне в чистом небе, то
В прежние времена вы опять явили усердие в [реализации] ступени породившего десять сил [Будды],
И в Акаништхе вы обрели то высшее положение, успокоенность [нирваны],
Несравненный венец всех достоинств, ради которого являли усердие.

Реализовавший десятое рождение мысли [бодхисаттва], рассеявший, подобно, например, той луне в совершенно чистом небе, [которая] способна осветить все сущее, препятствующий обретению свойств Будды Бхагавана мрак, узнав, что сам может обрести свойства Будды, будет прилагать [все] силы к [достижению] в будущем «Ступени Будды». Та наивысшая мудрость, для [достижения] которой прилагались эти усилия, была обретена Бхагаваном на небесах Акаништхи. Она — венец всех достоинств, так как все достоинства приходят в ней к [своему] пределу и достигают совершенства. Она также является несравненной, так как нет [ничего] подобного ей и выше [ее]. Когда при ее реализации Бхагаван становился Буддой, то [он] за мгновение обрел мудрость всеведения. Чтобы указать это, говорится:

2) Как различные [виды] сосудов не имеют отличий
в отношении пространства, так и
Любые различные вещи не имеют [отличий] в отношении
истинной сути. Поэтому,
Если Вы истинно постигли [все] как тождественные, то,
Превосходный познаватель, мгновенно постигли
познаваемое.

Подобно тому, [как,] например, хотя кувшин, бронзовое блюдо и т. д. и различны, но из-за сходства в отсутствии закрытости[28] не имеют отличий в отношении принадлежащего им пространства, [так и] хотя материальное — рупа, ощущения — ведана и другие предметы и различны, но поскольку у относящейся к ним истинной сущности, обладающей [в качестве своего] признака нерожденностью, отличий нет, то [их] следует признать совершенно тождественными[29] [с точки зрения] истинной сущности. А также, поскольку постигают за одно только мгновение познания, то Бхагаван обрел мудрость всеведения за одно лишь мгновение познания.

Здесь говорят:

3) Когда истинной сутью является успокоенность [нирвана],
ум в нее не проникнет,
Когда ум не проникает, нет и действительного
постижения, имеющего [своим] объектом постигаемое.
Как же будет постигаться совершенно непознаваемое? —
Будет противоречие.
При отсутствии познающего вы говорите другим:
«Это — таково». [Но] кто же учит?

Полагают: «Нерожденное[30] — истинная сущность рупы и т. д.». И полагают: «Она тоже является познаваемой». Но когда полагают: «Истинной сущностью является успокоенность», тогда следует принять, что ум некоим образом не проникает в нее. И, соответственно, когда ум проникает в истинную сущность, обладающую характеристикой нерожденности, то [она] будет иметься в какой-то форме. Поэтому, раз [она такой] формы не имеет, ум не проникает в истинную сущность. Если

ум не проникает, в таком случае, поскольку не воспринимает и истинность, имеющую [своим] объектом познаваемое, постольку как признать, что это будет познаваться? Неверно и [это]: «Полное отсутствие познания — полное познание истинной сущности». Почему же? Сказано: «Как же будет постигаться совершенно непознаваемое? Будет противоречие».

«Постигается совершенно непознаваемое» — в этом есть противоречие: если является совершенно непознаваемым, то как является познаваемым? Если ум не рожден, то нет познающего. Вы [заявляете]: «Я постиг истинную сущность, имеющую такой признак». [Но] кто познает [и учит] других при [отсутствии познающего]? Следовательно, это невозможно.

На это следует сказать:

4) Когда истинной сутью является нерожденное и ум тоже лишен рождения,
Тогда он познает истинную суть подобно [тому, как это происходит] благодаря опоре ее вида.
С точки зрения относительной истины [здесь можно говорить о таком же] познании, [которое имеется тогда, когда]
Сознание постигает тот объект, вид которого оно принимает [при этом].

Здесь говорят: «Виджняна познает объект, когда воспринимает копию его вида». И говорят: «Например, виджняна познает синее, когда рождается восприятие [виджняна в] виде синего». В соответствии с этим говорят: «Виджняна познает истинную сущность, когда рождается копия вида истинной сущности». Чтобы указать [на] копирование вида того, [что познает] виджняна, говорится:

Когда истинной сутью является нерожденное и ум лишен рождения,
Тогда он познает истинную суть подобно [тому, как это происходит] благодаря опоре ее вида.

Ее вид устанавливается благодаря опоре. «Подобно тому, как сознание» и т. д. — приводится общеизвестный при-

мер. Это тоже уже объяснялось. Поэтому хотя в условном [смысле] и полагают: «Истинная сущность постигается в процессе познания», но в действительности нет чьего-то познания чего-то, так как оба — познающий и познаваемое не рождены[31].

Следует сказать и о том утверждении, [которое гласит]: «Нет никакого познающего, но говорят другим: «Это — таково». Кто же учит?» Действительно, хотя и существует именно нерожденность этого познающего, но в мире можно учить истинной сущности. Каким же образом? Следует сказать:

5) Мир же познает истинную суть благодаря тем звукам,
Которые учат истинной сути дхарм [и] возникают благодаря его волшебной силе
Из его самбхогакаи, реализованной благодаря заслугам,
[Из] нирман, пространства [и] другого.

То Форменное Тело — рупакая, пребывая в котором Татхагаты реализовали благодаря ста заслугам Тело реализованности дхармового пространства [и] обладают непостижимыми и разнообразными телами, является тем, что будет причиной обладания дхармой у бодхисаттв. Посредством тех звуков, которые по благословению Татхагаты появляются из того созданного ста заслугами [Тела], благодаря которому сейчас тоже будут узнавать различные наименования Писания типа: «Манджушри, «не рождающийся и не прекращающийся» — это эпитет Татхагаты», мирские [существа], являющиеся сосудом, [подходящим для] проповеди подобного Учения, будут неложно устанавливать истинную сущность.

Истинная сущность мира будет устанавливаться не только благодаря тем разъясняющим истинную сущность звукам, которые возникают из Тела накопленных заслуг, но и [тем, которые] возникают по его благословению из нирман [волшебно созданных тел]. Истинная суть мира познается не только благодаря звукам, которые возникают из нирман, но и посредством звуков, которые благодаря его волшебной силе возникают из пространства и другого — травы, дерева, стены, скалы

и т. д., хотя [они] и не относятся к [числу обладателей] сознания и психических элементов.

А также, каким же образом имеющее [своей] характеристикой отсутствие обладания сознанием и психическими элементами, не имеющее мышления, будет причиной указанного действия, хотя [такое] действие [для них и] невозможно? Чтобы объяснить это, приводится пример внешнего:

6) Подобно тому, как видим здесь, что раскручиваемое весьма старательно
Длительное время очень сильным гончаром колесо
Теперь вращается [так, что гончару больше] нет [необходимости] прилагать усилия,
И [является] причиной [создания] кувшина и т. д.,

7) Так и особенности добродетели [заслуг] и пожеланий того существа,
Пребывающего в теле Хозяина Учения,
Теперь без [необходимости] рождения усилий
В высшей степени невообразимы.

Итак, посредством любого [предмета], хотя бы и совершенно лишенного мышления, [он] будет творить благо бесчисленным группам живых существ, предпринимая соответствующие воспитывающие действия. «Как теперь эти Будды Бхагаваны — подобно не имеющим мышления чинтамани[32] и древу исполнения желаний — предаются осуществлению блага существ истинно так, как нужно, и даже на мгновение не выходят из дхармового пространства, не выходят из времени воспитывания существ, так и я тоже буду [делать это]». Благодаря силе этого пожелания — пожелания, которое бодхисаттва произносил ранее, и полному созреванию деяния [кармы] воспитываемых, [которые] будут слушать Учение подобного рода, и [имеет место такое] действие. Поэтому и видим подобное. Если так, то следует признать: «Теперь объяснение истинной сущности и действие [осуществления] блага существ происходит без необходимости прилагать усилия».

Теперь говорится о дхармакае:

8) Благодаря сжиганию всех сухих дров — познаваемого
[Обретается] успокоенность [нирваны], дхармакая Победителей.
Тогда нет рождения, нет прекращения.
Поскольку ум прекращен, то она реализуется [демонстрируется] телом.

Это обладающее природой мудрости Тело, которое, раз в результате сжигания всех сухих дров познаваемого нет рождения познаваемого, будет обладать нерожденностью, [называется] дхармакаей Будд. О нем говорится [в сутре «Алмаз рассекающий» — в «Ваджраччхедике»[33]]:

Будды видят дхармату.
Дхармакая Наставников[34].
Дхармата не является познаваемым.
Ее невозможно познать.

Эта дхармакая суть: «тогда нет рождения, нет прекращения». Об этом же говорится: *«Манджушри, «не рождающийся, не прекращающийся» — это эпитет Татхагаты».* Если так, то поскольку сознание и психические элементы никоим образом не проникают как в свой объект в истинную сущность — объект мудрости, в относительном [плане] полагают, что [она] реализуется (демонстрируется) только телом[35]. Это

9) Тело успокоенности [нирваны] сияет, как древо исполнения желаний,
И не имеет мышления, подобно чинтамани.
[Пребывает] постоянно ради блага мира — пока не спасутся существа.
Оно — не феномен, но будет являться.

То Тело, благодаря которому, как говорят, реализуется (демонстрируется) эта истинная сущность, считается обладающим [нирванистической] природой успокоенности[36], так как лишено сознания и психических элементов. Хотя и обладает

природой успокоенности, но являет деяния, творя благо существ:

...Сияет, как древо исполнения желаний,
И не имеет мышления, подобно чинтамани.

Смысл таков: «Хотя оно и не имеет мышления, но, подобно древу исполнения желаний и чинтамани, является причиной осуществления желаемой цели». Это Тело пребывает ради блага мира — пока существует сансара. Этим словом «постоянно» указывается на пребывание долгое время. Поэтому следует понимать [это так]: «Будды пребывают, творя благо существ таким образом, столько, сколько [существует] мир и пространство». Это Тело, украшенное признаками ста заслуг[37], является в качестве существующего только лишенным явленности[38] бодхисаттвам, обретшим благодаря своему собранию заслуг и мудрости незапятнанное зеркало праджни, а наделенным явленностью — нет.

Из дхармакаи или же благодаря волшебной силе рупакаи тоже возникают [различные тела]. Чтобы указать на [то, что] у тех, отличных от указанных Тел, соответствующих причине[39] тел, которые возникают для воспитания существ, тоже имеется невообразимая специфическая волшебная сила, говорится:

10) В одной рупакае, [являющейся] плодом того [собрания заслуг],
Ясно и отчетливо Мунидра показывает одновременно
Все красочные истории, [относящиеся к]
Прекратившемуся прежнему периоду своих рождений.

Чтобы продемонстрировать конец возникновений, показывает, являя чудесно, как отражение лица в совершенно полностью чистом зеркале, одновременно в одном, соответствующем причине, Теле ясно и отчетливо, взаимно неперемешанно, все те многокрасочные истории уже закончившегося периода своих рождений в не имеющей начала сансаре, [который был] до периода [обретения] мудрости всеведения. Он также показывает, чудесно являя в одном Теле, все те истории занятий

практикой бодхисаттв: что было, где, как и для чего. Чтобы указать [на это] деяние, говорится:

11) Какие [имелись] страны Будд [и какие были] там Муниндры,
Каковы их Тела, деяния, волшебные силы,
Сколько [было в их] общинах шраваков [и] как [они] выглядели,
Какой облик [был у находившихся] там бодхисаттв,

12) Какие Учения [там проповедовались], каков [был] их Господин и
Слушатели Учения, какой практикой занимались,
Какие дары подносились им [и] сколько, —
Все это показывает в одном теле.

Бхагаван показывает в одном Теле то, каких Будд Бхагаванов почитали, какие были имеющие природу вайдурьи, рубина, сапфира, хрусталя и т. д. страны Будд, украшенные драгоценными райскими деревьями, длинные, широкие, совершенно круглые, украшенные пребывающими там различными существами, показывая наполнявших [их] Будд Бхагаванов, [как это было,] когда [он] ранее практиковал парамиту отдачи.

Какое Тело тех Будд Бхагаванов и удивительная волшебная сила деяний; сколько собралось у них [в] общину шраваков и как [они] выглядели; какому виду благочестивого усердия в дхарме предавалась там община шраваков; какие были в странах Будд[40] тех Будд Бхагаванов те бодхисаттвы, [какими] признаками и знаками было украшено [их] тело, [какой] имели облик, [какими] обладали монашескими одеяниями, едой, жилищами; какое учение проповедовалось: базирующееся на одной Колеснице или трех, — все это показывает в одном Теле. Каков [был] Господин того [учения], [каким] умом и обликом обладали родившиеся в касте брахманов, домохозяева и полностью ушедшие [от мира][41], какой практикой занимались, приняв обучение с остатком или без остатка после слушания учения; какие дары подносили им [и] сколько: какую подносили тем Буддам Бхагаванам вместе с общиной шраваков и бодхисаттв еду, монашеские одеяния, драгоценные украшения, и

сколько; сколько времени и в каком количестве подносили, — это полностью показывает в одном Теле.

[Подобно тому,] как показывает это имевшее место в пределах [периода] практики отдачи, [так и,]

13) Соответственно, и те прежние периоды, которые были
При практике нравственности, терпения,
Усердия, дхьяны и праджни,

Следует присоединить: «полностью показывает в одном Теле». Показывает одновременно в одном Теле не только все периоды, но и…

13) все деяния тоже
Ясно показывают в порах Тела.

Показывает не только свои деяния, но и…

14) Все деяния тех Будд, которые были и будут,
Которые теперь, громком голосом объясняя дхарму
[Существам,] достигающим границ пространства[42],
Благодетельствуя охваченным страданием существам,

15) Пребывают [в] мире, от первой мысли и до сердцевины
Просветления[43],
Ясно показывает одновременно в порах Тела
Подобно своим, постигнув, что вещи [имеют]
Природу оптической иллюзии.

Если даже обычные знатоки метода [волшебного создания] оптических иллюзий могут благодаря силе мантры соответствующего рода являть на своем теле всевозможные виды вещей, то разве не превзойдут [их] Владыки существ — Будды Бхагаваны и бодхисаттвы благодаря постижению неотличимости природы вещей от природы, подобной оптической иллюзии? Поэтому мудрый, который не признает [этого] или сомневается, должен, уяснив с помощью этого примера [положение дел], крепко верить в это.

Показывает одновременно в порах своего Тела подобные деяния и деяния отличных от Татхагат [существ]:

16) Соответственно, показывает одновременно в порах Тела
Все деяния всех бодхисаттв, пратьекабудд и святых шраваков
Трех времен и [все] периоды
[Существования] остальных существ.

После описания совершенства Тела [автор], чтобы указать на совершенство владычества над желаемым, хотя [Татхагата] и не имеет мышления, говорит:

17) Хотя этот чистый, только пожелав,
И показывает в объекте — одной пылинке — простирающийся в пространстве мир
И пылинку, охватывающую стороны безграничного мира, но
Пылинка не увеличивается, мир не уменьшается.

Будды Бхагаваны по желанию показывают в объекте — одной мельчайшей пылинке — мир, достигающий границ пространства. Мир же не становится маленьким, а малая пылинка большой. Показывают по желанию предмёты — истинно так, как [они] пребывают. Показывают и пылинку, охватывающую стороны безграничного мира: Будды Бхагаваны показывают по желанию бесконечные стороны и мир всех миров заключенными в одной мельчайшей пылинке.

18) Сколько Вы, не имеющий мышления, показываете
В каждое мгновение до конца мира всевозможных деяний,
Столько не насчитать тех пылинок, которые [имеются во]
Всей Джамбудвипе.

«Величины того числа, каковым является число показываемых Вами, не имеющим мышления, всевозможных деяний за мгновение и мгновение в течение [существования] сансары, нет у наимельчайших пылинок, сколько [их] имеется во всей Джамбудвипе[44]». Это является восхвалением Бхагавана посредством описания необычного выдающегося достоинства.

Поскольку «Ступень Будды» полностью раскрывается[45] посредством десяти сил, то [автор], чтобы привести их классификацию, говорит.

19) **[1]Сила знания бывающего и небывающего, и,
Соответственно, [2]знание деяний [и их] полного созревания,
[3]Понимание всевозможных признаваний и
[4]Знание всевозможных дхату и,**

20) **Соответственно, [5]понимание высших [и] не являющихся высшими способностей [индрий],
[6][Пути,] идущего всюду,
[7]Сила понимания дхьян, полных освобождений, самадхи, самапатти и т. д.,**

21) **[8]Познание воспоминания прежнего бытия и,
Соответственно, [9]знание смерти [и] рождения,
[10]Сила знания истощения скверн.
Силы — эта десятка».**

Здесь о ***силе знания бывающего и небывающего*** говорится:

22) **То, что по некой причине [нечто] обязательно будет рождаться,
Знатоками этого называется биванием того.
Обратное названному — небывающее. То, избавленное
От препятствий знание безграничного познаваемого, называется силой.**

[По] смыслу это [выражение]: «что по некой причине» будет приемлемым отнести к следующему: «Что рождается по некой причине, как, [например,] из неблагого [деяния рождается] полное созревание [его плода в виде] неприятного; и что обретается благодаря чему-то, как, [например,] благодаря пути святых [обретается] нирвана». «То, что по некой причине [нечто] обязательно будет рождаться» [указывает на возможность] пребывания того, обладающего рождением. И поскольку [оно может] пребывать здесь [благодаря причине], то причина упоминается как средство указания [возможности] пребывания.

Противоположное названному будет небывающим. То, что не возникает благодаря чему-то, не является [бывающим], как, например, из благого [деяния] не [бывает] возникновения не-

приятного плода, и при достижении Пути видения не [бывает] возникновения реализации восьмого существования[46].

Поэтому это понимание, лишенное [противодействия] противной стороны[47], определяется как сила Будды Бхагавана. Как сказано в святой сутре «Вопросы Дхаранишварараджи»:

«Сын Рода, при этом Татхагата благодаря наивысшей мудрости Татхагаты полностью знает бывающее — истинно так, как оно бывает. Полностью знает и небывающее — истинно так, как оно не бывает.

Сын Рода, что же здесь бывающее, что небывающее?

Сын Рода, вот что не является бывающим и невозможным: [то,] что полным созреванием содеянного телом греха, содеянного речью греха и содеянного умом греха будет желанное, любимое, нравящееся и приятное — этого не бывает.

Вот что является бывающим и возможным: [то,] что полным созреванием содеянного телом хорошего, содеянного речью хорошего и содеянного умом хорошего будет желанное, любимое, нравящееся и приятное — это бывает.

Сын Рода, вот что не является бывающим и невозможным: [то,] что из-за жадности реализуется большое достояние, из-за дурного характера рождаются богом и человеком, из-за враждебности будут красивыми, из-за лени обретают непосредственное постижение, из-за рассеянности ума входят в безошибочность, из-за запутанного ума полностью уничтожат все проявления наклонностей [васана], из-за совершения беспросветных [грехов] будут [пребывать в естественном] состоянии ума, из-за обладания восприятием [представлениями] обретут соглашающееся терпение[48], полностью пребывающий в сожалении ум станет совершенно очищенным — этого не бывает.

Не является бывающим и невозможным: [то,] что благодаря телу женщины [можно стать] царем Чакравартином, или Шатакрату, или Брахмой, или...» и т. д.

И: *«Вот что является бывающим и возможным: из-за отдачи реализуется большое достояние»*, следует присоединить все [вышеуказанное] в противоположном [значении].

И: *«Это — первое татхагатовское деяние Татхагаты»*.

Теперь говорится о ***силе постижения деяния и полного созревания***:

23) Та волшебная способность постижения, беспрепятственно проникающего в каждое из
Деяний — [вызывающих] желанное и нежеланное, противоположное им и подлинно истощающих,
И в весьма разнообразное полное созревание тех [деяний],
[Постижения,] охватывающего познаваемое трех времен, считается силой.

Поскольку полностью постигает все деяния, [вызывающие] приятное, деяния, [вызывающие] неприятное, деяния, [вызывающие то, что не является] приятным и неприятным, и непорочные [деяния, являющиеся] причиной истощения [сансары], и полное созревание тех трех видов [деяний], охватывающее в соответствии с деянием целиком весьма разнообразный мир в трех временах, [их] собственные сущности, подразделения и т. д., то это охватывающее все познаваемое понимание, которое не имеет никаких препятствий [в проникновении в любое] познаваемое, определяется как [имеющаяся только у] Бхагавана сила познания деяния и [плода его] полного созревания. Как сказано:

«А также Татхагата сведущ в прошлых, будущих и теперешних деяниях, месте, причине и полном созревании действительно имевших место деяний, полностью узнает — истинно так, как оно есть. Каким же образом полностью узнает?

Сын Рода, Татхагата полностью узнает действительно имевшие место прошлые деяния, которые возникли по благой причине, отделены от неблагого, которые будут причиной хорошего в будущем времени. Татхагата полностью узнает и те действительно имевшие место деяния, которые возникли по неблагой причине, отделены от благого, которые будут причиной нехорошего в будущем времени. Полностью узнает также те действительно имевшие место деяния, которые в будущем

будут иметь слабый эффект и которые будут иметь сильный эффект. Соответственно, полностью узнает и те, [которые] в настоящем времени имеют слабый эффект, а в будущем будут иметь сильный эффект, и [те, которые] в настоящем времени имеют сильный эффект, а в будущем времени будут иметь слабый эффект. То же самое [он] может полностью узнать и соответствующее место [проявления полного созревания] каждого [деяния]. Соответственно, Татхагата полностью узнает те действительно имевшие место деяния, которые при маломасштабности в прошлом будут иметь эффект большого масштаба в будущем; [те, которые] при малых усилиях дадут большой результат, и при больших усилиях дадут малый результат; и, соответственно, действительно имевшие место деяния, которые являются причиной становления шраваком, которые являются причиной становления пратьекабуддой и Буддой. Аналогично, действительно имевшие место деяния, которые теперь [приносят] страдания, а в будущем [их] полное созревание [приведет к] блаженству, и [которые] теперь [приносят] блаженство, а в будущем [их] полное созревание [приведет к] страданию, это Татхагата тоже полностью узнает.

Если так, то Татхагата, опираясь именно на то, а не на иное, полностью узнает — истинно так, как оно есть — то, что является деянием прошлых, будущих и теперешних существ, что является причиной и что является полным созреванием. Узнав же, в соответствии с этим учит дхарме.

Это — второе татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе понимания различных признаваний***:[49]

24) Понимание [имеющихся] в силу возникновения страсти и т. д. всевозможных
Признаваний, которые считают низшее [и] среднее выдающимся,
Признаваний, [являющихся] покровом отличных от него [дхарм],
[Понимание,] охватывающее все сущее [в] трех временах, называется силой.

Поскольку страсть здесь [является] символом клеш, то подразумевается также гнев и т. д. Слова «и т. д.». относятся к вере и другим благим дхармам. Словом «возникновение» обозначается семя страсти, поскольку из него возникает страсть. Поэтому, если так, мысль, контролируемая семенами страсти и верой, называется почитанием, признаванием, верой и убеждением. То понимание всех видов полного анализа особенностей собственной сущности, которое возникает в отношении того признавания, [являющегося] обычным покровом[50] отличных от него дхарм, определяется как [имеющаяся только у] Будды Бхагавана сила понимания всевозможных признаваний. Как сказано:

«Сын Рода, Татхагата также полностью понимает множество признаваний и всевозможные признавания других существ и других индивидов истинно так, каковы они есть.

Сын Рода, каким же образом Татхагата полностью понимает — истинно так, как оно есть — множество признаваний и всевозможные признавания других существ и других индивидов? Индивида, который пребывает в страсти, считают [пребывающим] в гневе; индивида, который пребывает в гневе, считают [пребывающим] в страсти; индивида, который пребывает в невежестве, считают [пребывающим] в страсти, гневе и невежестве, это Татхагата полностью понимает. Индивидов, [у] которых малые дела, считают [обладателями] великих помыслов; [у] которых великие дела, считают [обладателями] малых помыслов, их Татхагата тоже полностью понимает. Те признавания, из-за которых [пребывающие] в малых делах будут пребывающими в выдающихся, [пребывающие] в выдающихся делах будут пребывающими в малых, определяемое как истинное будет полагаться определяемым как ложное, определяемое как ложное будет полагаться определяемым как истинное, неверное будет полагаться определяемым как верное; признавания, из-за которых будут совершенно уходить из Мира Желаний, Мира Форм и Мира Бесформенного, из-за которых будут совершенно уходить из Трех Миров, Татхагата тоже

полностью понимает. Поняв же, в соответствии с этим учит дхарме.

Это — третье татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе познания различных дхату***:

25) Сведущие в анализе дхату Будды
Называют то, что [имеет] бытие глаз и т. д., дхату.
Познание совершенных Будд, безграничное и
Проникающее в особенности дхату всех видов, считается силой.

[Собственное] бытие, сущность и шуньята — синонимы.

То познание сведущих в анализе всех дхату Будд, которое не имеет препятствий [при проникновении] в природу дхату глаз и т. д., которые имеют [своим] признаком шуньяту внутреннего и т. д. [и] бывают многих видов, определяется как сила познания различных дхату[51]. Как сказано:

«Сын Рода, Татхагата полностью знает дхату глаз, дхату рупы и дхату виджняны [видимого] глазом. Каким же образом полностью знает? Полностью знает — истинно так, как оно есть — дхату пространства. Аналогично, полностью знает дхату — Мир Желаний, Формы и Бесформенного, как воистину возникшие из полностью чистого. Дхату соединившегося — санскрита, как [обладающее в качестве своего] признака возникновением, пребыванием и исчезновением[52]. *Дхату несоединившегося — асанскрита, как [обладающее в качестве своего] признака отсутствием возникновения, пребывания и исчезновения. Дхату полной оскверненности — самклеши, как [обладающее в качестве своего] признака преходящими клешами. Дхату совершенной очищенности как [обладающее в качестве своего] признака по природе Ясным Светом. Дхату сансары, как [обладающее в качестве своего] признака неведением, не соответствующим [истинному] характеру [сущего]. Дхату нирваны, как [обладающее в качестве своего] признака ведением, соответствующим [истинному] характеру [сущего]. Если так, то Татхагата полностью знает — истинно так, как оно есть — то, что является*

дхату пребывания мира, дхату препятствования, что является дхату помысла и что является дхату опирающегося. Зная же, в соответствии с этим учит дхарме.

Это — четвертое татхагатовское деяние Татхагаты».

Теперь говорится о ***силе познания высших и не являющихся высшими способностей — индрий:***

26) Очень острое мышление — воображение и т. д. считаются высшими,
А [находящиеся на] уровне средних и тупых называются не являющимися высшими.
Познание, беспристрастное [во] всех отношениях при постижении
Глаз и т. д., и способности обоюдной реализации называется силой.

Мышление (воображение)[53] принимает недействительное за совершенно [истинное]. Мышление (воображение) является способностью — индрией[54], поскольку выступает в качестве хозяина при порождении страсти и т. д. Следует знать, что слова «и т. д.». относятся к вере и другим [элементам], имеющим [своей] причиной благое.

Далее. Словом «высшие» называются выдающиеся, а [способности, находящиеся на] среднем и низшем уровне, называются словами «не являющиеся высшими». «Глаза и т. д.» — это подразумевает 22 способности — индрии. Поэтому здесь это познание, которое не имеет препятствий при постижении собственной сущности способностей — индрий и собственной сущности способности обоюдной реализации плода, определяется как сила познания высших и не являющихся высшими способностей — индрий. Как сказано:

«*Сын Рода, Татхагата воистину полностью знает* [*все*] *виды индрий других существ и других индивидов — точно так, каковы они есть.*

Сын Рода, каким же образом Татхагата истинно знает [*все*] *виды способностей других существ и других индивидов — точно так, каковы они есть?*

Сын Рода, здесь Татхагата полностью познает тупые способности существ воистину точно так, каковы они есть — как тупые способности существ. Соответственно, полностью познает и средние способности. Острые способности тоже полностью познает. Татхагата также полностью знает и то, благодаря какой способности мышления (воображения) рождается дошедшая до предела страсть, рождается дошедший до предела гнев и рождается дошедшее до предела невежество. «Дошедший до предела» — полностью ставший. Татхагата полностью знает и то, благодаря какой способности мышления (воображения) рождается искусственная страсть, гнев и невежество. Татхагата полностью знает и то, благодаря какой способности мышления (воображения) рождается искаженная страсть, гнев и невежество, и благодаря какой способности мышления (воображения) рождается разрушительная страсть, гнев и невежество. Татхагата также полностью знает все те способности, которые возникли по благой причине, и способности, которые возникли по причине истинного выхода [из сансары].

А также Татхагата полностью знает [22 индрии] — от индрии глаза до индрии обладания всезнанием. Татхагата также полностью знает ту индрию, которая возникла по причине индрии глаз [и] устанавливает индрию ушей. Аналогичное следует отнести к индрии ушей и т. д.

Тому существу, которое обладает способностью к [реализации] отдачи, но занимается нравственностью, Татхагата, знающий высшие и не являющиеся высшими способности, говорит об отдаче. Тому, [кто] обладает способностью к [реализации] нравственности, терпения, усердия, дхьяны и праджни, но занимается отдачей и т. д., говорит, соответственно, о нравственности и т. д. Аналогично подобное следует отнести к тому, кто обладает способностью к [реализации] Колесницы шраваков, но занимается [практикой] Колесницы пратьекабудд.

Сын Рода, если так, то полностью созревшие способности всех существ Татхагата воистину полностью познает точно так, каковы они есть: «полностью созревшие способности». Не созревшие же воистину полностью познает точно так, каковы

они есть: «не созревшие». Не являющиеся истинным выходом [из сансары] воистину полностью познает точно так, каковы они есть: «не являющиеся истинным выходом». Являющиеся же истинным выходом воистину полностью познает точно так, каковы они есть: «являющиеся истинным выходом».

Татхагата воистину полностью знает, точно так, как оно есть, все то, что является видом способности живого существа, что является поступком, что является помыслом, по какой причине возникло, что является условиями, что является предметом, что является максимальным проявлением и что является концом.

Это — пятое татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе познания пути, идущего всюду***:

27) Некий путь — Победителя, некий — Просветления пратьекабудды
И Просветления шравака, претов,
Животных, богов, людей, обитателей ада и других существ.
Беспристрастное неограниченное познание этого считается силой.

Словом «путь» здесь называется дорога. Тот путь, у которого имеется свойство идти по всем путям — «путь, идущий всюду». «Некий путь» считается [путем] Будды, некий — Просветления пратьекабудды, некий — Просветления шраваки, некий — богов и т. д. до обитателей ада. При этом тот путь, который идет куда-то, Татхагата воистину полностью познает точно так, как он есть: «идет туда-то». Поэтому это беспрепятственное познание Бхагавана, имеющее [своим] объектом все пути, определяется как сила познания пути, идущего всюду. Как сказано:

«Сын Рода, Татхагата воистину полностью — точно так, как оно есть — узнает путь, идущий всюду. Каким же образом полностью узнает? Воистину полностью узнает — точно так, как оно есть — класс существ, установившихся в истинном. Полностью узнает и класс существ, установившихся в нейтральном и ложном.

Итак, полностью узнает класс существ установившихся. Тех существ, которые обладают силой причины, совершенным прошлым деянием; существ, понимающих мгновенно, с острыми способностями Татхагата учит дхарме или же не учит; тех, имеющих судьбу полного спасения, Татхагата, узнав прошлую причину и силу, учит дхарме.

Соответственно, узнает класс существ нейтральных. Если те существа, обладающие силой условий, обладающие признаком осуществления полного созревания, встретятся с объяснением и поучением, то полностью спасутся, а если не встретятся, то не спасутся. Им Татхагата в соответствии с этим видением тоже говорит об овладении причиной и условиями. Поскольку, услышав от Татхагаты подобное Учение, обретут благодаря методичной практике плод, то ради них Будды Бхагаваны и являются.

Полностью узнает, соответственно, класс существ, установившихся в ложном. Тех существ, не реализовавших полное очищение, плохо понимающих, глупых, не являющихся сосудом, Татхагата учит дхарме или же не учит. Поскольку те существа не имеют судьбы [достичь] полного спасения, то Татхагата, узнав, что они не являются сосудом, относится [к ним] нейтрально, а бодхисаттвы одевают ради них панцирь [терпения].

Татхагата полностью знает три вида пути страсти. Какие же? Имеется путь страсти, который рождается благодаря привлекательному виду. Имеется также путь страсти, который рождается благодаря привязанности, [алчности или дружбе][55]*. Имеется путь страсти, который рождается по причине прежней привычки*[56].

Полностью знает также три вида пути гнева. Имеется путь гнева, который рождается по причине рассерженности. Имеется также путь гнева, который рождается из-за незавершения задуманного. Имеется и путь гнева, который рождается из-за прежней привычки.

Полностью знает также три вида пути невежества. Имеется путь невежества, который рождается по причине неведения. Имеется также путь невежества, который рождается

по причине «взгляда на совокупность разрушимого». Имеется и путь невежества, который рождается по причине сомнения[57]*. Их Татхагата тоже полностью знает».*

И: *«Итак, сколько есть у всех существ путей, которые возникли по причине вхождения и возникли по причине возвращения, во всех них видение мудрости Татхагаты проникает беспрепятственно.*

Это — шестое татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе знания дхьяны, полного освобождения, самадхи, самапатти, возникновения полной оскверненности*** [***самклеши***] ***и совершенной очищенности:***

28) Это, не имеющее преград знание того, что является
Дхьянами, а что восемью полными освобождениями [и] состоянием успокоенности,
Что [является] одним и восемью самапатти,
Выделяемых из особых [состояний] йога [в] бесконечном мире, называется силой.

Итак, в бесконечном мире у йога [вообще имеются] бесчисленные виды особых [состояний. Из них] дхьян — четыре, полных освобождений — восемь. Состояние успокоенности[58] — самадхи, имеет [своим] признаком сосредоточенность ума на благом. Конечных самапатти — девять: четыре дхьяны, четыре [самапатти Мира] Бесформенного, ниродха представлений и ощущений[59]. Причины полной оскверненности [самклеша]: неведение, действие в уме, не соответствующего [истинному] характеру [сущего], и т. д. Причины совершенной очищенности: соответствующий звук[60] от другого, действие в собственном уме каждого, соответствующего [истинному] характеру [сущего][61], и тому подобное. Поэтому это, не имеющее преград знание тех дхьян и т. д., относящихся к бесчисленным отдельным видам [состояний] йога, определяется как сила знания дхьян, полных освобождений, самадхи, самапатти, возникновения полной оскверненности и совершенной очищенности. Как сказано:

«Сын Рода, Татхагата воистину полностью знает, именно так, как оно есть, все относящееся к дхьяне, полному освобождению, самадхи, самапатти, возникновению полной оскверненности и совершенной очищенности. Каким же образом полностью знает? Татхагата полностью знает то, что является причиной и что является условием рождения полной оскверненности существ. Татхагата также полностью знает и то, что является причиной и что является условием совершенной очищенности существ. Что же здесь [*является*] *причиной, что условием? Причина полной оскверненности существ — действие в уме, не соответствующего* [*истинному*] *характеру* [*сущего*]. *Условие полной оскверненности существ — неведение. Неведение — причина, санскары — условие. Санскары — причина, виджняна — условие»*. И т. д. до: *«Клеши — причина, деяние — условие. Взгляд — причина, жажда — условие. Наклонность — причина, побуждаемость — условие»*.

И: *«Какова же здесь причина, каково условие совершенной очищенности существ? Две причины и два условия. Какие же две? Соответствующий звук от другого и действие в собственном уме каждого, соответствующего* [*истинному*] *характеру* [*сущего*]. *А также два: сосредоточенность в состоянии успокоенности и мастерство в высшем видении»*[62].

И: *«Это — причина совершенной очищенности существ. Это — условие. Это Татхагата тоже полностью знает.*

Соответственно, Сын Рода, Татхагата, поскольку обладает мудростью, уединен от желаний, уединен от греховных неблагих дхарм, равно входит в первую дхьяну, с размышлением, с исследованием, обладающую родившейся благодаря уединению радостью и блаженством, и выходит из ниродхи. Равно входит в ниродху и выходит из первой дхьяны. В восемь полных спасений тоже равно входит в соответствии с обычаем. Не в соответствии с обычаем и наоборот[63] *— тоже. Хотя и являет самадхи как самапатти, самапатти как самадхи, но у самадхи Татхагаты нет никакой перемешанности*[64], *у Татхагаты нет осуществления равного вхождения в самадхи посредством объекта* [*или представления*][65]. *Посредством одного самадхи*

Татхагаты реализуют все самадхи. Хотя Татхагата равно входит во все самадхи, не выходя из одного самадхи, у Татхагаты нет перехода от одного [состояния] ума к другому, у Татхагаты не наблюдается неравности ума.

Никто не может видеть самадхи Татхагаты. Самадхи шравака ниже самадхи пратьекабудды. Самадхи пратьекабудды ниже самадхи бодхисаттвы. Самадхи бодхисаттвы ниже самадхи Татхагаты. Самадхи же Татхагаты — непревосходимо. Здесь мудрость Татхагаты входит в непревосходимость.

Татхагата также полностью знает те наставления и указания, которые порождают самадхи шраваков. Что порождает самадхи пратьекабудд и что — бодхисаттв, это Татхагата тоже полностью знает. Зная же, в соответствии с этим наставляет и дает указания.

Это — седьмое татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе познания воспоминания прежнего состояния*** [бытия]:

29) Что является познанием прошлого состояния бытия —
До тех пор, пока [существует] невежество — своего и каждого другого существа,
Стольких неисчислимых существ, сколько существует, с основанием,
С местом и видом, называется силой.

Это [выражение]: «пока [существует] невежество» — относится к объекту познания: воспоминанию прошлых состояний [бытия], не имеющего начала следования от одного рождения к другому. Это [выражение] «существ, сколько существует» следует отнести к не имеющему границ миру живых существ. Упомянутое «с основанием» — означает «с причиной». Как гласит сутра: *«После такого-то мой цвет был таким-то, вид был таким-то,* и т. д. Здесь воспоминание: «цвет был таким-то» будет воспоминанием «с видом». Воспоминание: «Побыв имяреком, затем — по смерти — я родился тем-то. Затем — по смерти — родился здесь» будет воспоминанием «с местом». Остальное — воспоминание «с причиной».

Итак, не имеющее преград познание Буддой Бхагаваном прежнего существования, с основанием, с местом, с видом является силой познания воспоминания прежнего состояния [бытия]. Устанавливается: «Благодаря этой силе Будды Бхагавана полностью познают, точно так, как оно есть, прошлые действия сознания и психических элементов, и именно благодаря знанию того обладают существа судьбой [достичь освобождения] или не обладают [такой] судьбой, учат имеющей плод дхарме». Как сказано:

«Он вспоминает прежнее состояние [бытия] того существа. Полностью узнав ту прошлую причину, какова прошлая причина и по какой причине появилось некое существо, Татхагата в соответствии с этим учит дхарме.

Татхагата полностью узнает и прошлые действия ума всех существ. После [какой] мысли [какая] мысль родилась и к какому предмету [они] относились, благодаря какому предмету родились и при отделении от какого предмета прекратились, это Татхагата тоже полностью узнает. Соответственно, сколько мыслей следовали у одного существа одна за другой: после такой-то появилась эта, после этой — та; это трудно описать словами даже за [столько] кальп, сколько песчинок у реки Ганг. Татхагата полностью узнает подобное следование друг за другом мыслей и у всех существ.

Хотя бы, взявшись полностью исследовать, и объясняли вплоть до конца последующего [времени], но не достигнут границ Его мудрости. Это [имеющееся у] Татхагаты знание воспоминания прежнего состояния [бытия] невообразимо, несравненно, неизмеримо; нелегко указать его границы.

Поскольку Татхагата является вождем, то Татхагата напоминает тем существам: «О, существо, вспомни такие-то корни добра, которые были порождены для [становления] Буддой или были порождены для [становления] шраваком, или были порождены для [становления] пратьекабуддой». Итак, благодаря волшебной силе Будды те существа тоже вспомнят. Татхагата учит их дхарме в соответствии с тем видением корня

добра и видением того, посредством какой Колесницы они станут невозвращенцами благодаря полному освобождению.

Это — восьмое татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе познания смерти и рождения***:

30) Познание смерти и рождения каждого существа
[из совокупности всех] существ,
Которые пребывают в мире, достигают пределов
пространства и весьма разнообразны,
[Познание,] проникающее в то время, беспристрастное,
полностью чистое
Во всех отношениях [и] безграничное, считается силой.

Смерть — разрушение скандх. Рождение — возникновение скандх. Рождение и смерть всех [существ] мира, которые достигают границ небесного пространства [и] являются творением весьма разнообразных деяний, Татхагата чудесным образом узнает за одно лишь мгновение — точно так, как они есть. Поскольку его мудрость не имеет пристрастий ни к какому объекту и полностью чиста [во] всех отношениях, то не имеет преград. Она определяется как [имеющаяся у] Бхагавана сила познания смерти и рождения. Бхагаван не только узнает смерть и рождение существ, но и полностью, без упущений, узнает благодаря божественным глазам также все множество разнообразных возникновений, уничтожений и т. д. Так полагают. Как сказано:

«Вот что здесь является божественными глазами Татхагаты. Те глаза видят в наполняющих дхармовое пространство, достигающих границ небесного пространства мира, неисчислимых, полностью ушедших от исчисления странах Будд страны, которые населяются существами, уничтожаются и возникают. Видят всех тех, являющихся существами, которые умирают и рождаются, [пребывают в] хороших и плохих формах жизни, живут в точном соответствии с кармой. Видят всех тех, являющихся бодхисаттвами, которые умирают, входят в матку и выходят. Видят всех тех, являющихся Буддами, которые

целиком и полностью запечатывают пороки, вращают Колесо Учения, отвергают санскару жизни, уходят в паринирвану. Видят всех, являющихся шраваками, которые полностью освобождаются, уходят в паринирвану. Видят всех тех, являющихся пратьекабуддами, которые являют риддхи, реализуют достоинства. Те существа, которые являлись и которые не были на пути глаз ни у «внешних» [обладателей][66] *пяти абхиджней, ни у шраваков, ни у пратьекабудд, ни у бодхисаттв, тоже будут являться божественным глазам Татхагаты. Хотя в месте [размером] с колесо повозки и очень много тех невидимых существ, которые видимы Татхагате, но божества и люди области мира, [состоящей из] миллиарда миров, не видят их. Итак, класс невидимых существ неизмерим. Соответственно, божественные глаза Татхагаты будут видеть во всех странах Будд класс существ, которые являются существами, воспитываемыми Буддой. Сколько есть групп воспитываемых Буддой существ, сколько Татхагат пребывает перед каждой и воспитывает тех существ, а другие существа, не являющиеся теми, не знают [об этом].*

Это — девятое татхагатовское деяние Татхагаты».

Далее говорится о ***силе познания истощения скверны***:

31) Благодаря силе всеведения у Победителей
Клеши вместе с наклонностями будут быстро уничтожены,
А клеши учеников прекращают [свое существование] благодаря уму[67]**.**
Беспристрастное неограниченное знание того, что [является этим], считается силой.

Здесь клешами [— мучителями являются] неведение, страсть и т. д., так как вызывают осквернение — мучение Трех Миров[68]. То, что вызывает прекращение[69] потока сознания, осуществляет руководство и вынуждает следовать [ему] — наклонность [васана]. Достигшее границы клеши, привычка, корень и наклонность — синонимы. Шраваки и пратьекабудды не могут избавиться от нее, хотя и избавились от клеш благодаря непо-

рочному пути. Так, хотя и удалили кунжутовое масло, цветы и т. д., но у кувшина, ткани и т. д., поскольку [они] контактировали с теми, [в] незначительной [степени] воспринимаем [их свойства]. Так, [например,] видим, что хотя архат, бывший раньше обезьяной, и избавился от клеш, но поскольку имеется наклонность, то [он] передвигается прыгая и скача, и хотя Бхагаван и пытался избавить простую женщину, бывшую прежде брахманом, от привычки говорить [определенным образом], но это не удалось.

Итак, наклонность неведения будет препятствием, полному постижению познаваемого. Имеющие наклонность к страсти и т. д. тоже являются причинами подобных явлений в отношении тела и речи. Те наклонности неведения, страсти и т. д. будут отброшены только у всеведущего Будды, а у других — нет. Поэтому это, не имеющее ни в чем преград познание Буддами того избавления без остатка от наклонностей клеш и избавления от клеш, создающих наклонности, определяется как сила познания истощения скверны. Как сказано:

«Сын Рода, поскольку Татхагата покончил со всякой скверной, то покончил с собственным рождением, реализовал праведность, пребывает в ней и не знает иного».

И: *«Явив непорочность, полностью освобожденный ум, полностью свободную*[70] *праджню, свою абхиджню, реализовал и [так] пребывает.*

Здесь это татхагатовское знание истощения скверны — совершенно чистое, незапятнанное, полностью чистое, Ясный Свет, воистину уничтожившее все проявления наклонностей. Шраваковское истощение скверны имеет меру, фактически не уничтожает наклонности. Пратьекабуддовское истощение скверны имеет меру, лишено великого сострадания, лишено храбрости. Татхагатовское истощение скверны — высшее из всех видов, воистину уничтожает все проявления наклонностей, поддерживается всюду великим состраданием, неотделимо от неустрашимости и храбрости, непревосходимо всеми мирами, обладает одним мгновением мысли[71]*. Почему же? Наклонности*

деяния у Татхагаты нет, наклонности клеши нет, наклонности ошибочного пути деяния нет[72]. *Так, например, подобно тому, [как] небо, по природе совершенно чистое, не пребывает вместе с пылью и дымом, [так и] татхагатовское знание истощения скверны не пребывает вместе с наклонностями деяния и клеши. Как только он [становится] пребывающим в такой истощенности скверны, сразу же учит существ, имеющих скверну, имеющих получаемое [скандхи], чтобы [они тоже] истощили скверну и избавились от получаемого.*

«О, существа, возникшие из-за признания неистинного, вы постигнете эту скверну и получаемое истинно так, как они есть»! Так учит их дхарме Татхагата через примеры, устанавливающие видение того таким образом, [чтобы] полностью познали неистинность скверны точно так, как она есть, а познав, ушли в паринирвану с необладанием никакой дхармой [скандх].

Сын Рода, это — десятое татхагатовское деяние Татхагаты».

Итак, на «Ступени Будды Всюду Свет»[73] полностью очистятся во всех отношениях эти десять сил Будд Бхагаванов, благодаря полной реализации которых [Будды] обладают невообразимым объектом мудрости Татхагаты, обладают всеми другими достоинствами, пребывают, не отделяясь от дхармакаи, [являя] развитость каждого достоинства, сравнимые только с небом, являются Спасителями беспомощных существ, оказавшихся в четырех больших реках, называющихся «желанием», «бытием», «взглядом» и «неведением». Сказанного достаточно.

Когда полностью проанализируем особенности [явления чудесных картин в] каждой поре рупакаи Будд Бхагаванов, 32 признаков и 80 знаков высшего существа, 10 сил, 4 неустрашимостей, 18 смешанных свойств Будды и других достоинств, то [установим, что ими] обладает только Будда. Если же говорить [о возможности перечисления всех достоинств Будды, то следует сказать следующее:] если являющийся объектом собственной мудрости[74] благословит продолжительность жизни

на неисчислимые, невообразимые кальпы и, не имея других дел, будет быстро говорить, однако не [сможет] полностью завершить [перечисление] достоинств, то что сказать о бодхисаттве, и стоит ли говорить о том, что пратьекабудды и шраваки смогут в конце концов узнать или перечислить достоинства Будды? Эта идея объясняется через пример:

32) Поскольку небо не имеет [границ], то, хотя бы и не переставали махать крыльями,
Из-за истощения своих сил вернутся сюда. Так же
Сыновья Будды вместе с учениками не опишут безграничные, как небо,
Достоинства Будды, оставят [это занятие].

Хотя Гаруда по силе [создаваемого] широкими крыльями воздушного [потока] превосходит других и [пребывает] в небе, не возвращаясь, чтобы полностью одолеть [все пространство] неба, однако, лишившись своей силы и превосходства над другими, [вынуждена] возвратиться, как и те бодхисаттвы, которые пребывают на десяти ступенях [и] обрели невообразимое полное освобождение[75], поскольку не могут описать [все] достоинства Татхагаты, то возвращаются из безграничного неба достоинств, но не завершают полное [описание] достоинств. И если [они вынуждены] оставить [это занятие], полностью исчерпав свои силы, то стоит ли говорить о том, что пратьекабудды и шраваки [не смогут] в конце концов узнать [все] достоинства [Будды]? Когда у них имеется столько лет для полного узнавания или описания достоинств Будды, то как будет иметься возможность для описания достоинств Татхагаты у [существ], подобных нам, ослепленным бельмом неведения, воистину темных в [понимании] действительного? Поэтому это как раз и не имеет места. [Об этом и] говорится:

33) Поэтому разве подобные мне смогут узнать
Или описать эти Ваши достоинства?
Однако, поскольку святой Нагарджуна описывал их, то
[Я] отбросил опасения [и] описал немного некоторые [из них].

11 Зак 3699

Итак, хотя у меня даже частично нет полного знания достоинств Татхагаты, тем не менее я не колеблясь говорю [о них], опираясь на другого, частично описавшего эти достоинства. Это выражено [словами]: «поскольку святой Нагарджуна описывал». Если резюмировать, то в этой [«Мадхьямика-]шастре» указаны [два вида] достоинств Будды: [понимание] глубокого — дхарматы и [реализация] широкого. Об этом [говорится]:

34) Глубокое — является шуньятой.
Другие достоинства — широкое.
Благодаря пониманию характера глубокого и широкого
Обретешь эти достоинства.

Теперь говорится о нирманакае, явление [которой является] обычным методом [спасения], общим для всех шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв[76], возникающей в точном соответствии с благом простых существ, осуществляющей реализацию хороших форм жизни и т. д., [являющей] чудесным образом истинный выход [из сансары]:

35) Обладающий [никуда] не двигающимся Телом, Вы, уйдя [из] трех
Миров, посредством нирман
Снова приходите, наполняете [ими все миры] и являете Колесо успокоенности Просветления.
Так из сострадания Вы приводите в нирвану всех существ мира, обладающих
Наклонностями [и] деяниями, связанных множеством пут надежд.

Хотя Бхагаван и ушел из Трех Миров, но посредством нирманакай является в связи с отцом, матерью, сыном и т. д. и пребывает в соответствии с миром[77]. Придя в Три Мира, посредством обучения соответствующей дхарме устанавливает в нирване существ, [относящихся к различным] классам и обладающих всевозможными видами деяний. [Он делает это] из сострадания, а не из желания славы, [в] ответ [на принесение] пользы и т. д.

Далее. Установив, таким образом, виды Тел Татхагаты, [автор] говорит о единой Колеснице, заключающей [в себе] идею, объясняющую три Колесницы:

36) Поскольку без постижения истинной сути [никакие] усилия, [прилагаемые к реализации] другого, не устраняют всю нечистоту,
И истинная суть дхарм инвариантна [и] не имеет видов,
И этот ум, имеющий [своим] объектом истинную суть, тоже не будет иметь различий,
Постольку Вы проповедовали существам несравненную нераздельную Колесницу.

Кто не знает истинной сущности, тот не может полностью избавиться от клеш[78]. Уже было указано, что имеющаяся у всех вещей истинная сущность, обладающая природой нерожденности, не имеет различий. Хотя видимое различно, но эта истинная сущность, поскольку у нее нет видов, является инвариантной[79]. Поскольку истинная сущность не имеет видов и [является] инвариантной, постольку мудрость, имеющая [ее своим] объектом, тоже является одной и той же[80]. Согласно этому, если есть много видов мудрости, то мудрость не будет постигать истинную сущность, поскольку не [будет] постигать бытие так, как оно есть. Поскольку истинная сущность, таким образом, является одним, мудрость, имеющая [своим] объектом истинную сущность, не имеет различий, постольку кроме одной только Колесницы не существует [других] трех Колесниц, так как [в Писании] имеется: *«Кашьяпа, если постигаешь все дхармы как равные, то уходишь в нирвану. Она является одним, а двумя и тремя — нет».*

Махаяна — Великая Колесница, [она] называется *великой*, так как Будды Бхагаваны, поскольку избавились от всякого неведения, обладают мудростью, лишенной покрова [клеш и познаваемого]. Их Колесница — Великая Колесница. Поскольку [термин «махаяна»] является [подобно] «пришодара» [результатом соединения двух слов, а именно — «махант» и «яна»], то [при их слиянии] буквы [«н» и] «т» [выпадают,

и в конце первого слова] будет [буква] «а»[81]. А также, поскольку и Колесница является тем, и великое является тем, то — Великая Колесница. Поскольку в ней пребывают обладающие невообразимой мудростью Будды или поскольку обладает [в качестве своего] объекта бесконечными видами вещей, или поскольку отвергла всякое незнание, то — раз и Колесница является тем, и великое является тем, — Великая Колесница.

Если нирвана только одна, то как же указывают, что благодаря Колесницам шраваков и пратьекабудд тоже уходят в паринирвану? О мысли, содержащейся в этом указании, говорится:

37) Поскольку у существ имеются эти скверны, порождающие проступки,
Постольку мир не проникнет в глубокий объект восприятия Будды.
Сугата, поскольку у Вас имеется всеведение вместе с состраданием [и] методом [осуществления],
И поскольку Вы поклялись: «Я спасу существ!»

Поскольку вызывают совершение неподходящих деяний тела и ума, то называются пятью скверными[82]. [Это] скверна живого существа, кальпы, клеши, взгляда и жизни. Поскольку они, являющиеся основной причиной проявления клеш, вызывают уничтожение выдающейся преданности — почитания, то вызывают и угасание желания [обрести] наивысшую мудрость Татхагаты. Поэтому мир не проникает в трудноизмеримую глубину мудрости Будды. Бхагаван же не пренебрегает осуществлением полного спасения существ, не являющихся из-за этого сосудом, [подходящим для восприятия Учения]. Поскольку у Бхагавана имеется всеведение, существующее вместе с состраданием [и] возможностью [осуществлять желаемое], и поскольку Бхагаван пожелал прежде: «Я спасу существ!», постольку [он] не относится равнодушно к их спасению, изыскивает средства их спасения и, вне всяких сомнений, обязательно исполнит обещанное в [том или] ином виде.

Поскольку имеется это множество условий, препятствующих вхождению существ в махаяну, и мирские, вне всяких сомнений, обязательно должны быть установлены в нирване,

38) Постольку подобно тому, как мудрый, чтобы устранить усталость людей,
Отправившихся в страну драгоценностей, останавливается в приятном городе,
[Так] Вы [одних] вводили в эту Колесницу — метод успокоения учеников,
А [занимающимся] тренировкой ума в полной уединенности говорили особо.

С этим примером следует ознакомиться по святой [сутре] «Белый лотос Высшего Учения». Вкратце же смысл таков: подобно тому как тот купец, пока не добрался до страны драгоценностей, посещает ради отдыха города, [так и] Бхагаван тоже в определенных случаях проповедовал Колесницы шраваков и пратьекабудд — две Колесницы, являющиеся опорой блаженства успокоенности [нирвана] и являющиеся методом обретения этого до махаяны. При этом достигшим избавления от клеш объяснял потом именно махаяну. И они, вне всяких сомнений, тоже обязательно должны обрести, подобно Буддам, мудрость всеведения, полностью реализовав собрания [заслуг и мудрости]. С этим объяснением единой Колесницы следует ознакомиться по «Сутрасамуччае»[83].

Теперь говорится о времени достижения Просветления Бхагаваном и времени пребывания [просветленным]:

39) На [достижение] высшего, совершенно превосходного Просветления
Ушло столько кальп, сколько наимельчайших пылиночек имеется во [всех областях мира десяти] сторон,
[в которых пребывают] все Сугаты и [которые являются] объектом [восприятия] Будды.
Однако эту Вашу тайну не ведают.

Хотя Будды Бхагаваны наполнили [миры] нирманакаями и являют уход в нирвану, но следует назвать величину того,

сколько времени занимает процесс достижения Просветления, [возникающего] при полной реализации того, что является причиной появления нирманакаи Бхагавана. Полная реализация Просветления заняла у Бхагавана столько кальп, сколько наимельчайших пылиночек имеется в тех, сколько их есть, областях мира, являющихся объектом [восприятия] мудрости Татхагаты. Поскольку это затрудняет реализацию преданности — почитания ненакопившими корень добра, то не является тем, что называют. Иногда об этом говорится действующим с преданностью — почитанием, чтобы [они] накапливали неизмеримые заслуги.

Указав, таким образом, время полной реализации Просветления, [автор] говорит о времени пребывания после того:

40) Победитель, как у Вас, рожденного Матерью — Праджней, из-за кормилицы — сострадания
Будет полное успокоение [в нирване, достигаемое] посредством осуществления метода,
До тех пор, пока все [существа] мира не придут к совершенно полному
Успокоению и не исчезнет [само] пространство?

Следует знать, что поскольку после рождения Матерью — Праджняпарамитой Бхагаван был препоручен кормилице — состраданию, то продолжительность будущей жизни Бхагавана такова: [он будет пребывать] до тех пор, пока все [существа] мира не станут Буддами и пока не исчезнет [само] пространство.

Каково же сострадание всех Будд, которое вскармливает их [и побуждает жить в течение] не имеющего предела времени для того, чтобы осуществлять благо всех существ? Говорится:

41) Как Вы сострадаете тому человеку, [относящемуся к классу] существ, съевших
Из-за дефекта (невежества) пищу мира с ядом,
Так не страдает и мать из-за сына, [находящегося в] опасности [из-за] съеденного яда.
Поэтому, Спаситель, не уйдете в совершенно высшее успокоение.

Словами «пища мира» называются пять чувственных качеств[84]. Они же — если съедены признающим [их] за таковые — будут с ядом, так как являются причиной большого страдания. Признавание же их действительно таковыми будет рождаться из-за недостатка — невежества. При этом у матери в отношении единственного любимого сына, съевшего пищу, смешанную с ядом иным, чем тот, не рождается такое страдание, как сострадание [и] беспокойство у Бхагавана в отношении сансарных существ, съевших пищу мира с ядом. Поэтому как у смотрящего с состраданием будет уход в паринирвану? Поскольку из-за сострадания Бхагаван отворачивается от мысли о нирване, то у [него,] наблюдающего мир, являющийся основанием впадения во всевозможные виды страдания, нет ухода в паринирвану. Чтобы указать [это], говорится:

42) Поскольку несведущий обладатель ума, приверженного [идее] реального и нереального,
Обретает ситуацию рождения и уничтожения, страдание, порождаемое отделением от приятного и встречей с неприятным,
И существование грешника, постольку, следуя за миром как объектом сострадания,
Бхагаван, из-за сострадания Вы отворачиваетесь от мысли об успокоении. Поэтому у Вас нет ухода в нирвану.

Итак, поскольку несведущий, обладающий умом, приверженным [идее] реального, из-за наличия веры в деяние и плод признает рождение богом и человеком, то обязательно будет обретать страдание смерти и рождения, а также будет испытывать страдание отделения от приятного объекта и страдание встречи с неприятным объектом. Обладатель ума, приверженного [идее] нереального, из-за наличия ложного взгляда обретает состояние бытия грешника — в аду и т. д., а также указанные выше страдания. Поэтому сострадание Будды Бхагавана таково: увидев страдание, отворачивается от мысли об уходе в нирвану и остается.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1) Эту систему изложил монах Чандракирти,
Опираясь на «Мадхьямика-шастру»,
В точном соответствии с Писанием,
В соответствии с наставлением[85].

2) Мудрые, удостоверьтесь: «В других [шастрах]
Нет этого учения. Точно так же
В других [шастрах] отсутствует
И изложенная здесь система».

Мудрые, прошу удостовериться: «Это учение о шуньяте излагается в других шастрах ложно, кроме "Мадхьямика-шастры". Точно так же в других шастрах отсутствует и эта система, которую мы здесь изложили вместе с диспутом и в соответствии с учением о шуньяте».

Далее. Некоторые говорят: «То, что саутрантики [в своей] системе называют абсолютным, мадхьямики называют относительным». Следует признать, что тот, кто [считает это верным], говорит [так] как раз из-за полного непонимания истинной сущности содержания «Мадхьямика-шастры». А также те, которые думают: «То, что вайбхашики называют абсолютным, мадхьямики называют относительным», тоже совершенно не понимают истинной сути содержания шастры, так как, согласно этой [системе мадхьямики], неверно, что учение ушедшего от мира [святого] сходно с учением мирского [существа][86]. Мудрецы должны удостовериться: «Эта система является особенной»[87]. Именно поэтому, не понимая мысли Учителя [Нагарджуны] и не установив истинную сущность содержания [его шастры], видят только буквы, вследствие чего пугаются

[того, что прочли, и] полностью отвергают это учение ушедших от мира [святых]. Поэтому для неложного объяснения истинной сущности содержания шастры и было написано это «Введение в «Мадхьямика-шастру». [Об этом и] говорится [здесь]:

3) Поскольку люди, испугавшись цвета очень большого моря ума Нагарджуны,
Отвергли систему, которая превосходна, теперь Чандракирти
Полностью удовлетворяет каждого водой, [вызывающей]
Цветение водяной лилии разделанных на главы слов той [шастры].

Если говорят так: «Разве стхавира Васубандху, Дигнага, Дхармаракшита и другие [жившие] прежде авторы шастр не устрашились, услышав только буквы, и не отвергли полностью это неложное объяснение идеи зависимого возникновения? Ведь так говорят. Как же следует понимать?», то следует сказать:

4) Эта, объясненная [нами] глубокая истинная суть, пугающая [некоторых], правильно постигается человеком
Благодаря прежней тренировке. Она не будет постигнута другим, даже очень ученым.
Поэтому, рассмотрев те созданные своим умом принципы, следует отвергнуть приверженность другим
Текстам, содержащим другие системы, подобные системам, признающим Я.

Следует признать, что подобно тому как иноверцы (тиртики), не установившие в прежнем потоке сознания наклонность признавать шуньяту, хотя бы и увидели возможность избавиться от клеш (мучителей) Трех Миров — Мира Желаний, Мира Форм и Мира Бесформенного, и присоединиться к другой философской школе, но не способны признать объяснение абсолютного у Мунинды, [так и] они тоже: хотя и обладали большой ученостью подобного рода, но поскольку лишены семени признавания шуньяты, не занимались постижением

шуньяты. Соответственно, [тот,] кто в другой жизни установил наклонность признавания шуньяты, теперь благодаря силе именно [этой] причины познает глубины шуньяты и благодаря силе именно [этой] причины отошедшие от видения истинным [того, что указывается] в работах тиртиков тоже видят глубины шуньяты.

Поэтому, рассмотрев [содержащиеся] в не принадлежащих мадхьямике текстах принципы, созданные собственным умом, следует отвергнуть приверженность текстам, признающим Я. Следует признавать выдающейся только систему, принимающую теорию шуньяты, а другие системы — нет.

5) Благодаря той заслуге ума, которая обретена мной
в результате изложения превосходной системы
Учителя Нагарджуны [и которая] достигает границ сторон,
белой, как осенние звезды в синем из-за клеш небе ума,
Или подобной драгоценности капюшона у змеи[88],
Пусть все [существа] мира, постигнув истинную суть,
быстро придут к ступени Сугаты!

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Завершено изложение «Введения в мадхьямику», разъясняющее характер глубокого и широкого, сочиненного Учителем Чандракирти, приверженцем Высшей Колесницы, обладающим неотъемлемой совершенной мудростью и состраданием, [который,] надоив молока из молочной коровы, красочно написанного[89], опровергает признающих истинным [сущее].

[Цитируемые в этой работе] источники — в основном сутры; [цитаты] взяты из [общепризнанных текстов сутр].

Если впоследствии [возникнет] возможность появления [работы на] другом языке, то переводить [эти цитаты следует] в соответствии с идеями, [изложенными в] основополагающих комментариях.

[Перевод] выполняйте добросовестно и проводите [тщательное] исследование [содержания].

[Этот текст] был переведен [на тибетский] с кашмирского [варианта] книги индийским наставником Тилакакалашей и тибетским лоцавой бандэ[90] Пацабом Ньимадагом при жизни кашмирского царя Шри Арьядэвы в вихаре Сокровенной Драгоценности в несравненном городе Кашмире. Затем в Рамоче[91] индийский наставник Канакаварман и тот же тибетский лоцава, ознакомившись с восточно-индийским[92] [вариантом] книги, исправили [перевод] должным образом и привели в порядок.

Объем этой книги — 12 томов[93] без одной шестой тома, [или] 3550 шлок.

САРВА МАНГАЛАМ!

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие переводчика

1. По скудным сведениям, сообщаемым его тибетскими биографами [Будон Ринчендуб, с. 215–216; Дараната, 1869, с. 152–153], Чандракирти родился на юге Индии в царстве Саманта. Обладая большими способностями, он в совершенстве изучил системы Сутр и Тантр. Особый интерес у Чандракирти вызывала философия школы мадхьямика, с которой он детально ознакомился благодаря объяснениям Камалабуддхи и других известных учеников: Буддхапалиты и Бхававивеки — основателей двух направлений этой системы (мадхьямики-прасангики и мадхьямики-сватантрики). Самостоятельные философские изыскания сделали Чандракирти сторонником Буддхапалиты, и он с позиций именно прасангики написал пользующиеся доныне большой популярностью комментарии на «Основы мадхьямики» («Праджнямула») (этот комментарий он назвал «Разъяснением слов» — «Прасаннападой», Toh. № 3860), «Доказательства (в) шестидесяти (четверостишиях)» («Юктишаштика») и «Пустотность (в) семидесяти (четверостишиях)» («Шуньятасаптати») Нагарджуны, комментарии на «Четырехсотенную» («Чатухшатаку») Арьядэвы, а также «Введение в мадхьямику» («Мадхьямикаватара», Toh. № 3861).

Благодаря обширным познаниям и строгому соблюдению монашеских обетов Чандракирти стал настоятелем монастыря Наланда — одного из самых известных в те времена крупных центров буддийской учености, где проявил себя с самой лучшей стороны. К этому периоду относится продолжавшийся в течение семи лет диспут Чандракирти с Чандрагомином — сторонником философской школы виджнянавада, описание которого Таранатхой пользуется большой популярностью [Дараната, 1869, с. 157–158].

Чандракирти интересовался не только философией системы Сутр, но и Тантрой, в изучении и практической реализации которой достиг больших успехов. У тантристов и сейчас пользуется известностью его «Светильник ясный» («Прадипа уддйотана») — комментарий на «Коренную тантру Гухьясамаджи», считающуюся многими базовым текстом в системе Ануттарайогатантры. Биографы указывают, что он мог творить чудеса: доил нарисованную на стене корову, проходил через стены и т. д. Оставив пост настоятеля Наланды, Чандракирти отправился на юг в царство Конкана, где распространял Учение, устраивая диспуты с иноверцами и организовывая буддийские духовные школы. Затем, по одной из версий, Чандракирти занялся серьезной тантрийской практикой на горе Манубханга, достиг высшей реализации и исчез в радужном теле бессмертного, а по другой — прожил триста лет и совершил великий подвиг, прогнав войска турушков, передвигаясь верхом на каменном льве. Как бы там ни было, успехи Чандракирти в практике тантры не вызывали сомнений у последователей ваджраяны и его включили в число восьмидесяти четырех индийских махасиддхов — великих йогов, добившихся высшей реализации. Тибетские прасангики считают его непосредственным учеником Нагарджуны [Гедун Дандар, 1, л. 5А], а также великим бодхисаттвой из расположенной прямо вверху области мира, который по собственному желанию родился здесь ради развития и распространения идей Нагарджуны [Жамьян Шадба, 2, л. 15Б].

2. Ф. И. Щербатской в 1927 г. опубликовал в приложении к «The Conception of Buddhist Nirvana» свой перевод на английский язык гл. 1 и 25 из «Разъяснения слов» [переиздание перевода главы о нирване см. в: Щербатской, 1988, с. 396–404]. Эту же работу переводил на англ. яз. Sprung, 1979 (гл. 1–10, 13, 15, 18, 19, 22–25), на франц. яз. Jong, 1949 (гл. 18–22) и May, 1959 (гл. 2–4, 6–9, 11, 23–24, 26–27), на немец. яз. Shayer, 1931 (гл. 5, 10, 12–16). «Введение в мадхьямику»: пер. на англ. Hopkins, 1980 (гл. 1–5) и Rabten, Batchelor, 1983 (гл. 6); пер. на франц. яз. La Vallee Poussin, 1907–1911 (гл. 1–5); пер. на нем. яз. Tauscher, 1981 (гл. 6, 166–226). Имеются отрывочные переводы «Разъяснения слов» и на русский язык [См., напр., Андросов, 1990, с. 185–189; А. В. Парибок в журнале «Буддизм в России», № 31, 1999 г., и т. д.]. Правда,

следует отметить, что в последнее время у нас в этом отношении наметились некоторые сдвиги в положительную сторону. Так, в 2001 г. был опубликован перевод на русский язык «Введения в мадхьямику» (только базовой работы, написанной в стихотворной форме, без комментария автора) и комментария на нее известного тибетского ученого Рендавы Шонну Лодоя (ren mda' ba gzhon nu blo gros, 1349–1412) [Чандракирти. Введение в мадхьямику/ Переводчик-составитель Д. Устьянов. Ред. А. Орлов. — М., ЦБИ Шечен, 2001]. К сожалению, не указано, с какого именно языка был сделан перевод. Поскольку в списке литературы, приведенном в конце книги, указаны два издания комментария Рендавы — на тибетском языке (Варанаси, 1993) и в переводе на английский (Варанаси, 1997), то можно предположить, что использовались оба. Хотя Рендава и является оригинальным философом, которого многие его современники считали правильно понимающим специфический «средний взгляд» прасангики, однако его комментарий значительно меньше комментария самого Чандракирти, да и сам он оставил не так уж и много работ по прасангике. Поэтому более предпочтительным, на наш взгляд, представляется перевод комментария Чандракирти с приведением пояснения ряда мест великим учеником Рендавы, основателем секты гелуг Цзонхавой (tsong kha pa, 1357–1419) и его последователями, которые оставили после себя много работ, посвященных исследователю «Введения в мадхьямику» с автокомментарием.

3. Интересную версию жизнеописания Нагарджуны приводит известный буддийский ученый Жамьян Шадба ('jam dbyangs bzhad pa, 1648–1722) — декан факультета Гоман монастыря Брэйбун, основатель монастыря Лавран в Амдо. Анализируя сутры «Великого облака» и «Великого барабана», а также работы самого Нагарджуны, он говорит следующее. Во времена Будды Нагапулапрадипы царь Махавирья произнес перед этим Буддой пожелание о трех проповедях Учения для религии Будды Шакьямуни. Будучи юношей из рода личчхавов по имени «(Тот,) При Виде (Кого) Радуются» (mthong na dga' ba), он повстречался с Буддой Шакьямуни, который дал ему предсказание о трех проповедях и т. д. В соответствии с этим предсказанием он родился через 400 лет по успении Будды. Хотя он уже был бодхисаттвой седьмой ступени,

но «благословил себя» на явление в качестве обычного существа и снова обрел первую ступень. В действительности же он достиг в той жизни восьмой ступени, и уже в этом качестве пребывал после кончины в стране Будды Амитабхи — Сукхавати в своем «теле полного созревания», являясь в других местах в нирманистических телах (sprul ba). В одном из таких тел он находится на небесах Тушита, где слушает наставления будущего Будды — Майтреи и т. д. Когда после этой, хорошей, кальпы (Бхадракальпы) тысячи Будд пройдет 62 кальпы, в течение которых появится сто тысяч (по другой версии — триллион) пратьекабудд, и затем восемь (по другой версии — семь) Будд явят достижение нирваны, он тоже явит обретение Просветления в области мира Полностью Чистой, станет Буддой по имени Джнянакарапрабха, проживет 15 промежуточных кальп, а его Учение просуществует еще 10 млрд. лет после его ухода. Так считается в системе Сутр, а в системе Тантр Нагарджуну признают Буддой.

В Индии же он родился в I в. в основном для того, чтобы возродить махаяну, практически исчезнувшую через 40 лет по успении Будды из-за войн, раздоров и т. д. Полагают, что в том рождении он прожил 600 лет, причем какое-то время находился в стране нагов, 200 лет на северном материке Уттаракуру и т. д. Среди людей южного материка — Джамбудвипы (т. е. в Индии) он прожил сто лет или, точнее, три раза по сто лет. Его проповедь Учения подразделяется на три цикла. В первом он объясняет хинаянские сутры и Винаю, очищая ряды монахов от несоблюдающих обеты и т. д. Принеся из страны нагов сутры цикла Праджняпарамиты и т. д., он написал «шесть собраний доказательств», став основателем мадхьямики, истинно отвергающей крайности. Это второй цикл проповеди. К третьему относят «Восхваление дхармового пространства» и другие работы, в которых объясняется Татхагатагарбха и т. д. Поскольку в этих текстах можно обнаружить знакомство автора с системой виджнянавады, созданной Асангой (IV в), то полагают, что Нагарджуна прожил 600 лет [Жамьян Шадба, 2, л. 5А–10А]. Настойчивое стремление тибетских авторов доказать, что Нагарджуна прожил 600 лет, имеет, вероятно, одним из своих оснований и то, что система тибетской прасангики в значительной мере базируется на трудах Чандра-

кирти. Если Нагарджуна прожил 600 лет, то Чандракирти мог быть прямым учеником и получать от него объяснения мадхьямики непосредственно. Поэтому истолкование работ Нагарджуны в сочинениях Чандракирти является верным.

4. В этой работе он знакомит читателя со своим пониманием Учения, формулируя в тезисной форме основные положения, которые обосновывает обширнейшим цитированием более семидесяти сутр. У Нагарджуны есть еще подобная работа — «Избранные места из (сутр об) обучении» («Шикша-самуччая»), в которой он обосновывает свое понимание практики цитированием сутр. Аналогичные работы есть и у Шантидэвы (VII в.) — одного из основателей прасангики.

5. Это «“Праджня”. Основы мадхьямики» («Праджнямула», Toh. № 3824), «Доказательства (в) шестидесяти (четверостишиях)» («Юктишаштика», Toh. № 3825), «Анализ глубокого» («Вайдалья-сутра», Toh. № 3826), «Пустотность. (В) семидесяти (четверостишиях)» («Шуньятасаптати», Toh. № 3827), «Опровержение возражений» («Виграхавьявартани», Toh. № 3828) и «Акутобхая» — автокомментарий на «Основы мадхьямики» (Toh. № 3829). Тибетские прасангики выражают сомнения в отношении авторства последней работы и вместо нее ставят «Драгоценные четки» («Ратнавали», Toh. № 4158).

6. Прасангики выделяют два аспекта (rim pa) Учения — «глубокое» (zab mo) и «широкое» (rgya che ba). Первое объясняет истинный взгляд, благодаря реализации которого постигают абсолютное и накапливают «собрание мудрости» — причину обретения дхармакаи (абсолютного Тела) Будды, а второе объясняет практику, посредством которой накапливают «собрание заслуг» — причину обретения рупакаи (Форменного Тела) Будды. В «Основах мадхьямики», по мнению Цзонхавы, излагается только «глубокое» [Цзонхава, 1, л. 2Б]. Прасангики полагают, что для обретения Просветления во всех трех Колесницах требуется постижение одного и того же глубокого — шуньяты (лишенности истинности существования). В связи с этим возникает вопрос: к какой именно Колеснице следует отнести «Основы мадхьямики»? Поскольку там шуньята объясняется посредством множества доказательств в отношении множества предметов, а это характерно

именно для махаяны, то тибетские прасангики относят эту работу к махаяне [Гедун Дандар, 1, л. 7Б–8А].

7. Согласно традиции, идущей от Дипанкары Шриджняны Атиши (982–1054) — известного индийского миссионера-проповедника, основавшего в Тибете школу кадампа, тибетские прасангики называют восемь главных комментариев на эту работу индийских авторов: Дэвашармана, Гунашри, Гунамати, Стхирамати, Буддхапалиты, Бхававивеки, Чандракирти и самого Нагарджуны («Акутобхая»). Однако, поскольку в «Акутобхае» цитируется «Четырехсотенная» Арьядэвы, не объясняются многие места и Чандракирти не цитирует ее в своем комментарии, то приписывание ее авторства Нагарджуне вызывает сомнение [Гедун Дандар, 1, л. 4Б–5А].

8. То есть содержащая 400 четверостиший (Toh. № 3846).

9. В Тибете Нагарджуну и Арьядэву называют «святым отцом и сыном» ('phags pa yab sras, т. е. Учителем и учеником), а также «мадхьямиками-праотцами» (phyi mo ba'i dbu ma pa) [См., напр., Гедун Дандар, 1, л. 4А]. Их относят к идущей от бодхисаттвы Манджушри традиции «глубокого среднего взгляда», Учителей которой во главе с Манджушри обычно изображают слева от центральной фигуры на цогшине (tshogs zhing, букв. «поле собрания [заслуг]») — соборной танке — иконе всех буддийских святых, божеств и Будд.

10. Асангу виджнянавадины считают земным основателем этой школы, а небесным — бодхисаттву Майтрею (будущего Будду), который на небесах Тушита дал ему соответствующие наставления и пять книг, ставшие главными источниками виджнянавады. Тогда было положено основание традиции «широкого действия», Учителя которой во главе с Майтреей обычно изображаются на «цогшине» справа от центральной фигуры.

11. sems tsam, *санскр.* cittamatra. Поэтому эта школа называется читтаматрой, а также виджнянавадой (букв. «говорящая о сознании»).

12. Поэтому эту школу называли также йогачарой (букв. «[школой] практикующих йогу»).

13. «Комментарий Буддхапалиты» (Toh. № 3842) истолковывает «Основы мадхьямики» с точки зрения прасангики. Бхававивека

в «Светильнике праджни» («Праджняпрадипа», Toh. № 3853) — комментарии на «Основы мадхьямики», а также в «Сущности мадхьямики» («Мадхьямика-хридая», Toh. № 3855) и автокомментарии к ней — «Сияющей философии» («Таркаджвала», Toh. № 3856) истолковал работы Нагарджуны с точки зрения сватантрики.

14. В девятой главе «Введения в деяния бодхисаттвы» («Бодхисаттвачарьяаватара») Шантидэва весьма оригинально излагает идеи прасангики в форме диспута с представителями других школ. Интересно отметить, что упомянутые здесь великие Учителя мадхьямики были тантристами, причем Нагарджуна, Чандракирти и Шантидэва входят в число 84 индийских махасиддхов, а Буддхапалита и Бхававивека, как указывает Таранатха, реализовали «сиддхи (волшебную силу) пилюли» и, обретя таким образом контроль над продолжительностью жизни, ушли на небеса к видьядхарам.

15. Впоследствии сватантрика разделилась на две школы: саутрантика-мадхьямика-сватантрику, которая в основном следовала системе Бхававивеки, и йогачарья-мадхьямика-сватантрику, которая была основана Шантиракшитой (725–788) и получила большое распространение в Тибете благодаря проповеди, диспутам и сочинениям его ученика Камалашилы (740–795). Вторая школа сочетала идеи сватантрики и виджнянавады (напр., отрицала существование внешней данности).

16. Исходной аксиомой буддизма является тезис, согласно которому все живые существа одинаково стремятся избавиться от страдания и не допустить его появления снова, одинаково стремятся обрести блаженство и никогда не расставаться с ним. Поэтому конечной целью всех существ полагают полное устранение страданий и обретение возможно большего постоянного блаженства. Буддисты верят, что Будда Шакьямуни проповедал особый, единственный путь, ведущий к достижению этой цели. Основной характеристикой этого пути считают срединность — равную удаленность от крайностей.

Средний путь — это путь, равно далекий от крайностей потворства желаниям и их подавления посредством аскетизма и т. д. Поскольку же деятельность, а значит и движение по тому или иному пути, опираются на взгляды, то идея срединности перено-

сится в область воззрения и принимает форму среднего взгляда — равно далекого от крайних взглядов. При этом термины «средний путь» и «средний взгляд» нередко употребляются как синонимы. Крайность обычно уподобляют очень опасному месту на краю пропасти, нахождение на котором чревато падением в пропасть, или же самой пропасти, а срединность — безопасному месту между двумя пропастями. Поскольку происходящее с живыми существами полагают плодом их действий (кармы), которые, в свою очередь, обусловлены взглядами, то крайность — это то, признание чего с необходимостью влечет за собой переживание страдания или, по меньшей мере, делает невозможным конечное освобождение от него. Крайность не существует, поэтому признающий ее взгляд ложен. Этот взгляд называется крайним взглядом, он существует и полагается основой пребывания живых существ в сансаре (т. е. в ситуации подчиненности необходимости получать все новые и новые рождения в тех или иных формах жизни) вообще и страдания в частности, поскольку невозможно достичь желаемой цели — полного освобождения от страдания и обретения конечного блаженства, опираясь на ложное. В сутрах эта идея формулируется следующим образом: «Видение неистинного связывает. Видение истинного полностью освобождает». Буддисты полагают, что крайности существуют парами (постоянство — прерывность, существование — несуществование). Отношение между двумя членами каждой такой пары, очевидно, следует охарактеризовать как опеределяемое категорией прямой несовместимости (частично совпадающей с западными категориями противоположности и противоречия). Это означает, что если нечто является, например, существующим, то с необходимостью не является несуществующим, и наоборот, а если некто пребывает в нирване, то с необходимостью не пребывает в сансаре, и наоборот.

В результате анализа буддийские философы устанавливают невозможность определения любого рассматриваемого фактора только посредством одной из крайностей или посредством обеих, или как не определяемого обеими. Поскольку же такое полагают неприемлемым, если бы крайности действительно имели место, то делается вывод, что крайности не существуют, а крайние взгляды являются ложными. Буддийские философы полагают, что имеется

много крайностей, но чаще всего говорят о пяти парах: постоянства и прерывности, существования и несуществования, приписывания и отрицания, явления и пустотности, феноменального существования (srid pa) и успокоенности, или нирваны (zhi ba), причем первая пара признается всеми школами. Поскольку крайности ложны и существуют парами, то истина должна быть между ними — в середине. Поэтому взгляд, видящий истинное, называют средним, взглядом мадхьямики. Поскольку все буддийские школы в той или иной форме отвергают крайности постоянства и прерывности, то считают свой взгляд средним, а себя — мадхьямиками. Но последователи Нагарджуны полагают три первые пары крайностей настолько тесно связанными между собой, что более приемлемым будет говорить о двух блоках крайностей. С этой позиции они подвергают критике идеи других школ, признавая их «впавшими в крайность». При этом прасангики считают себя более последовательными мадхьямиками, полагая, что существование вещей не имеет истинности не только в абсолютном, но и в относительном плане, а сватантрики признают наличие «собственного бытия» у вещей в относительном плане, поскольку отрицание этого, по их мнению, сделает невозможным принятие проповеданной Буддой относительной истины — наличия закона кармы и т. д. Прасангики же доказывают возможность относительного даже при отрицании истинности существования. Это они называют соответствующим идеям сутр непребывающим пребыванием в срединности. Специфическое понимание крайностей, их отвержения и способа пребывания в срединности определяет все особенности этой системы.

17. Главным предметом, к которому относят термин «средний», является, по мнению Жамьяна Шадбы, проповеданный Буддой путь. В связи с этим путем термин «мадхьямика» обычно обозначает три предмета: философская система и текст называются «мадхьямикой», а индивид — «мадхьямиком», если они объясняют средний путь [Жамьян Шадба, 2, л. 3А]. Очевидно, что они называются так условно. Есть и более обычное для трактатов-шастр подразделение мадхьямики на мадхьямику «называющего слова» или текста и мадхьямику «называемого смысла». Первое — это тексты, в которых объясняется мадхьямика. Они подразделяются

на проповеданные Буддой сутры (к которым многие тибетские авторы относят и тантры), в которых прямо объясняется абсолютная истина (типа сутр цикла Праджняпарамиты), и написанные его последователями работы — шастры (типа шести работ Нагарджуны по мадхьямике и т. д.). Мадхьямику «называемого смысла» подразделяют на *мадхьямику основы* (типа идеи отсутствия истинности существования), *мадхьямику пути* (типа Пути видения — прайогамарги, благодаря которому непосредственно постигают это отсутствие) и *мадхьямику плода* (типа нирваны без остатка скандх) [Гедун Дандар, 1, л. 5А].

18. Поэтому прасангики обычно используют умозаключение «признаваемого у других» (gzhan la grags pa) или «выведение» — прасангу, особую форму умозаключения, в которой могут не соблюдаться некоторые требования, обычно предъявляемые к истинным умозаключениям. Сватантрики же полагают необходимым опираться на свой собственный довод — сватантру. Это делает понятным, почему эти две школы получили такие названия.

19. Существование и несуществование являются крайностями и как таковые должны отвергаться. Однако отношение между ними определяется как «прямая несовместимость взаимного отвержения». Это означает, что если у чего-то отрицается существование, то с необходимостью должно утверждаться несуществование, и наоборот. При этом нечто не может быть и существующим, и несуществующим, или не являться ни существующим, ни несуществующим. Отрицание обычно подразделяют на два вида: отрицание типа «не существует» (med dgag), не выдвигающее попутно отрицание или утверждение другого, и отрицание типа «не является» (ma yin dgag), которое попутно выдвигает отрицание или утверждение другого. Если отрицают существование, то это будет отрицанием типа «не является», поскольку попутно оно выдвигает косвенно утверждение несуществования. Каким же образом в таком случае можно отрицать существование, не утверждая при этом косвенно несуществование? Очевидно, что это будет возможным только тогда, когда от отрицания типа «не является» перейдут к отрицанию типа «не существует». Это происходит тогда, когда отрицают не само существование, а его признавае-

мость другими. Ведь в этом случае отрицается только истинность рассуждений оппонента и не выдвигается попутно идея возможности истинности чего-то другого.

20. Так считает Цзонхава. Он же указывает, что введение в мадхьямику Чандракирти осуществляет двумя способами — посредством «глубокого» и посредством «широкого» [Цзонхава, 1, л. 2Б–3А].

21. Тибетские прасангики школы Цзонхавы считают признание такого Я тоже приобретенным при жизни, а не врожденным. Поэтому его устранение не может привести к освобождению от сансары. Каждый индивид воспринимает себя просто как имеющего место со своей стороны, не приписывая себе характеристик независимости и субстанциональности существования. Поэтому признание именно такого Я и является врожденным неведением [Хайдуб Чже, 1, л. 67А–Б]. То, что имеет место со своей стороны, существует истинно. Так, например, миражная вода является, но не имеет места со своей стороны — истинно, в качестве воды. Хотя Я и является в восприятии ума, но не имеет места со своей стороны — истинно, в качестве сущности, наделенной собственным бытием. Поэтому врожденным признанием Я индивида является признание его имеющим место истинно. Это же следует отнести и к вещам: признание Я дхармы — это признание истинности ее существования. Таким образом, главным предметом отрицания для буддиста должно быть признание истинности существования, которое в зависимости от объекта называется признанием Я индивида или Я дхармы. На основании этого тибетские прасангики разработали свою концепцию клеш и «покровов» (аваран). Признаваемые другим школами клеши они считают обычными, а признание истинности существования и порождаемые им клеши они называют специфическими, необычными. Все эти клеши относят к «покрову клеш» — главному препятствию в освобождении от сансары, а оставшиеся после устранения клеш следы-отпечатки полагают «покровом познаваемого» — главным препятствием в обретении положения Будды. (В других школах признание Я индивида относят к «покрову клеш», а признание Я дхармы — к «покрову познаваемого».) Поэтому прасангики по-своему понимают порядок устранения «покровов»: сначала уничтожается «покров клеш»

и только после этого можно браться за избавление от «покрова познаваемого».

22. Буддисты обычно считают дхарму тождественной ее признаку. Поэтому истинная сущность и обладает нерожденностью, и является нерожденностью.

23. Тибетские прасангики согласны с этим, однако вслед за Цзонхавой полагают, что истинная сущность «являет свой вид». Так, например, если на столе нет кувшина, то отсутствие кувшина — явное, являет свой вид и воспринимается при обращении ума к этому предмету. Аналогично, при постижении истинной сущности в состоянии трансового погружения — самахиты обнаруживается отсутствие истинности существования, отсутствие рожденности. Поскольку отсутствие этого (явное), «вкушается» прямо и не познается посредством аргумента, то постижение такого предмета по своим характеристикам полностью соответствует непосредственному познанию [Агван Нима, с. 660].

24. Здесь речь идет о последователях Цзонхавы (thong kha pa, 1357–1419) — основателя школы гелуг. Восемь основных особенностей и их подразделение на четыре утверждения и четыре отрицания приведены по Гедуну Дандару [Гедун Дандар, 1, л. 114А–Б]. У Цзонхавы и Джанжи они указаны в другом порядке и восьмой особенностью называется прасангиковская концепция трех времен [Цзонхава, 1, л. 124Б; Джанжа, 1, л. 108Б–118Б]. Жамьян Шадба указывает одиннадцать пар особенностей [Жамьян Шадба, 2, л. 202А–210Б].

25. Гедун Дандар указывает десять таких особенностей: 1) непосредственное йогическое познание может быть не только у святого, но и у обычного существа; 2) сначала реализуется нирвана без остатка скандх, а потом — нирвана с остатком скандх; 3) истина прекращения относится к абсолютной истине; 4) есть два вида трансового состояния при сосредоточенности на прекращенности (самапатти ниродхи) — обычный, реализуемый в хинаяне, и необычный, реализуемый бодхисаттвой, начиная с шестой ступени; 5) относительное не подразделяется на истинное и ложное; 6) сначала устраняется «покров клеш», а потом «покров познаваемого»; 7) на Пути видения (даршана-марга) и Пути созерцания (бхавана-марга) хинаянские святые в состоянии трансового

погружения — самахиты постигают шуньяту; 8) у всех существ, пребывающих в состоянии трансового погружения — самахиты, сознание является порочным (сасрава), а познание — ошибающимся; 9) существуют два предмета познания — явный и скрытый, которые определяют два вида познания — непосредственное (пратьякша) и опосредованное (анумана); 10) в большинстве других школ верным познанием (прамана) называют только имеющее место в первый момент постижения, а прасангики считают верным и последующее познание (париччхиннаджняну) [Гедун Дандар, 1, л. 114].

26. Многие из этих работ [напр., Гедуна Дандара и Жамьяна Шадбы] до сих пор используются в качестве учебников на монастырских религиозно-философских факультетах.

Введение и главы 1–5

1. Жамьян Шадба отмечает, что перед осуществлением особого религиозного деяния буддийские святые имели обыкновение совершать поклонение и восхваление особого высшего существа для накопления заслуг — положительной кармической энергии и устранения препятствий, чтобы сделать успешной реализацию задуманного. Поэтому переводчики Писания (agāma; lung) и авторы ученых трактатов (śāstra; bstan bcos) в самом начале своих работ выражают в словесной форме почитание (mangalacarana; mchod brjod) какому-либо высшему существу [Жамьян Шадба, 3, л. 2А]. Здесь этим высшим существом является Манджушри — один из восьми великих бодхисаттв, называемый во многих буддийских текстах воплощением мудрости всех Будд. Это, по мнению Цзонхавы, указывает на то, что в данной работе будет объясняться система Абхидхармы (chos mngon) школы мадхьямика-прасангика или мудрость-праджня (prajñā; shes rab), один из трех главных предметов обучения (siksa; bslab pa) в буддизме (нравственность, трансовое состояние — дхьяна, мудрость) [Цзонхава, 1, л. 3А].

2. «Мадхьямика-шастрой», или просто «шастрой», Чандракирти называет здесь работу Нагарджуны «"Праджня". Основы мадхьямики» (Prajñā mūla madhyamaka nāma kārikā viharatisma). Это «Введение в мадхьямику» имеет два аспекта, или стороны (phyogs,

rim pa): *глубокое* (zab) и *широкое* (rgya che ba). Под первым понимается разъяснение глубокого взгляда шуньяты (stong nyid) с точки зрения школы мадхьямики-прасангики и восьми специфических особенностей (khyad chos) этой школы, под вторым — объяснение махаянского пути совершенствования в соответствии с этой школой.

3. Bhagavan, букв. «обладающий победой — счастьем» (bcom ldan 'das) — обычное в Индии обращение к божествам. В буддизме так обычно называют в сутрах и т. д. Будду Шакьямуни. Иногда такое обращение относится к бодхисаттвам (например, «Бхагаван Ваджрапани») или божествам (например, «Бхагавати Тара»). Дагба Шаддуб поясняет, что обладание счастьем означает обладание шестью совершенными — могуществом, красивым телом, величием, славой, мудростью и усердием, а обладание победой — уничтожение всего, что относится к «несоответствующей стороне» (pratipakṣa; mi mthun phyogs) — несовместимому со счастьем и благом существ, то есть к трем видам «мучителей» (saṃkleśa; kun nas nyon mongs) — клеше, деянию и рождению (на эти три группы «мучителей» подразделяются двенадцать членов зависимого возникновения), а также к двум покровам (āvarana; sgrib pa) — покрову клеш (kleśāvaraṇa; nyon mons kyi sgrib pa) и покрову познаваемого (jñeyāvaraṇa; shes bya'i sgrib pa), служащим главными препятствиями освобождению от сансары и, соответственно, обретению положения Будды [Дагба Шаддуб, 1, л. 6А–7А]. Клешей называют фактор, вызывающий неуспокоенность (ma zhi bar byed pa) потока сознания индивида, а сансарой ('khor ba) — положение, или состояние (gnas pa), живого существа, пребывание в котором обусловливает получение все новых и новых рождений из-за деяний — кармы (las) и клеш, или получение такого рождения. При этом деяние считается субстанциональной причиной (upadana; nyer len) — типа глины как причины глиняного кувшина, а клеши — совместно действующим условием (saha karipra tyaya; lhan cig byed rkyen) — типа горшечника, изготовившего этот кувшин. С устранением клеш совершенные ранее деяния уже не могут «забрасывать» ('phen pa) в новое рождение, поскольку нет в полноте (ma tshang) всех необходимых для этого условий. Так обретается нирвана (myang 'das) — положение, или состоя-

ние, пребывание в котором характеризуется отделенностью (bral ba) от необходимости получать все новые и новые рождения, а также отсутствие такого получения [Гедун Дандар, 2, л. 20Б–24А]. Жамьян Шадба говорит о подразделении сансары на три вида — «грубую» (rags pa), «тонкую» (phra mo) и «очень тонкую» (shin tu phra mo). Настоящей (dngos) сансарой является только первая, а две другие называются так условно (btags pa ba), поскольку хотя и являются получением рождения, но это происходит не из-за кармы и клеш. «Грубая» сансара — это получение рождения из-за кармы и клеш, ее корень — неведение обладателя клеш. «Тонкая» сансара — получение рождения чистого тела и ума, ее корень — неведение избавившегося от клеш и след (vāsana; bag chags), оставшийся в сознании и индивиде после устранения клеши «неведение». Первая имеется у обычных существ (у них также имеется получение рождения не из-за кармы и клеш, а благодаря произнесению пожелания о рождении в чистой стране Будды — Сукхавати, Абхирати и т. д.), а вторая — только у архатов, пратьекабудд и бодхисаттв, обладающих телом, которое имеет ментальную природу (yid kyi rang bzhin gyi lus). «Очень тонкой» сансарой можно назвать чудесное явление рождения Буддой, который лишен клеш и оставшихся после их устранения следов. Это явление происходит из-за произносимых Буддой ранее, во время занятий бодхисаттвовской практикой, пожеланий, а также из-за кармы и наклонностей живых существ. Жамьян Шадба признает первые два вида сансары, но считает неприемлемым относить слово «сансара» к Будде даже условно. В соответствии с двумя видами сансары тибетские прасангики говорят и о двух видах нирваны. При этом «грубая» нирвана имеется у архатов и пратьекабудд, устранивших покров клеш и реализовавших прекращенность (ниродху), а «тонкая» — у бодхисаттв, которые имеют покров клеш или устранили его, но не реализовали прекращенность [Жамьян Шадба, 2, л. 75Б–79Б, л. 86Б–89Б]. Есть и другие истолкования слова «Бхагаван». Так, Буддхапраджня полагает, что Будду (sangs rgyas, «пробудившегося» от сна клеш и «развившего» ум до постижения всего познаваемого) называют так потому, что он победил четырех мар (мару клеш — клеши, их восприятие как существующих истинно и увлекаемость ими сознания; мару скандх — скандхи, их восприятие

как существующих истинно и увлекаемость сознания ощущениями, возникающими в связи с существованием скандх; мару «Хозяина смерти» — духа смерти, смерть и страх перед смертью, возникающий из-за непонимания нерождаемости и неуничтожаемости всех дхарм; мару «сына бога» — божеств Мира Желаний — камадхату, относящихся к разряду «мар», и их сторонников, препятствующих освобождению от сансары, а также желание обладания доставляющими удовольствие объектами и привязанность к ним), обладает четырьмя Телами (свабхавикакаей, джнянадхармакаей, самбхогакаей, нирманакаей) и Пятью Мудростями (Мудростью дхармового пространства, Зерцалоподобной, Познающей по отдельности, Равностной и Реализующей) [Буддхапраджня, л. 6А].

4. «Победитель» (jina; rgyal ba) — эпитет Будды. «Сын Победителя» — (rgyal ba'i sras) — эпитет бодхисаттвы. Называется так потому, что победил «несоответствующую сторону» [Буддхапраджня, л. 6А].

5. Munīndra; thub pa'i dbang po. Тибетские комментаторы говорят, что «муни» — лишенный клеш, т. е. святой [Гедун Дандар, 1, л. 10Б]. Но это слово часто употребляется и в значении «мудрец».

6. Pratītyasamutpāda; rten cing 'brel bar 'byung ba, букв. «возникающее (рождающееся, реализующееся существующее, имеющее место) в связи с опорой», или просто «возникающее зависимо», «зависимое возникновение», «зависимое». Это центральная в буддийском Учении доктрина. Хинаянисты истолковывают этот термин только как «возникающее зависимо» и относят только к обусловленному причинами (saṃskṛtadharma; 'dus byas chos). Мадхьямики-прасангики относят его ко всем дхармам и считают, что он означает зависимое от своих причин и условий возникновение, зависимое от своих частей или от своих «товарищей» (grogs, т. е. «длинное — короткое», «прошлое — теперешнее — будущее» и т. д.) признавание (gdags pa) [Жамьян Шадба, 4, л. 2Б–8А; Суматишилабхадра, л. 1А–3А].

7. Или «наклонностью, предрасположенностью, приверженностью» (mos pa).

8. las kyi 'bras bu rham smin. Есть еще термин «плод деяния» (las kyi 'bras bu), который подразумевает, например, что хотя

благодаря покаянию и т. д. и не будет «вкушен» плод полного созревания неблагого деяния, но все-таки некий плод того деяния будет иметь место.

9. 'phags pa lha. Ученик Нагарджуны, родившийся, как считается, чудесным образом из лотоса. Нагарджуну и Арьядэву называют «святой отец и сын» ('phags pa yab sras) и считают основателями и главными авторитетами школы мадхьямика.

10. Tattva; de nyid или de kho na nyid [(букв. «именно то»). Мы переводим здесь это термин как «истинная суть» или «истинная сущность». Хотя в феноменальной явленности (prapañca; spros pa) вещи и предстают перед нами определенным образом, но ум постигает «именно то», что есть в действительности (saṃyak; yang dag par), т. е. истинную сущность являющихся вещей, каковой, по мнению прасангиков, является шуньята вещей — лишенность истинности их существования.

11. Тибетские прасангики называют реализовавших хинаянскую нирвану архатами (dgra bcom pa, букв. «уничтоживший врага» — клеши) и подразделяют их на шраваков и пратьекабудд. В приведенной цитате говорится об архате-шраваке, который освободился от сансары, совершив должное — уничтожив клеши, и поэтому не узнает — не получит иного, нового рождения.

12. Śrāvaka; nyas thos (букв. «слушающий — возглашающий») — название принадлежащих «роду» (rigs can) одной из трех буддийских Колесниц (yāna; theg pa) — шравакаяны. Они являются своеобразными носителями и передатчиками различных буддийских учений (в том числе и махаянских). Если некое существо является шраваком, то совсем необязательно, что оно может слышать и говорить, поскольку шраваки есть и в высшем из Трех Миров — Мире Бесформенного (gzugs med khams, арупадхату), где нет слушания и говорения. Словом «шравака» обычно называют святого, освободившегося от сансары благодаря обретению шраваковского Просветления, нирваны.

13. Т. е. шравака может излагать махаянское Учение, но сам не занимается его реализацией.

14. Есть два вида собраний (sambhāra; tshogs) причин обретения нирваны — собрание заслуг (puṇya; bsod nams) и собрание мудрости (jñāna; ye shes). Общий термин для этих собраний —

«корень добра» (Kuśalamūla; dge ba'i rtsa ba), т. е. возникшая в результате практики благого сила, вызывающая появление хорошего. Если благие деяния совершаются ради обретения нирваны, то эта сила не появляется в виде сансарного плода (т. е. хорошего рождения и сансарного блаженства), а вызывает обретение нирваны.

15. Следуя идеям Цзонхавы, тибетские комментаторы признают наличие великого сострадания (mahākaruṇā; snying rje chen po) во всех трех Колесницах. В хинаяне оно имеет форму желания: «Было бы хорошо, если бы все существа расстались со страданием», или: «Пусть все существа расстанутся со страданием», а в махаяне: «Я избавлю всех существ от страдания!» [Жамьян Шадба, 1, л. 41А–42Б].

16. «Pratyekabuddha»; rang sangs rgyas, букв. «сам (становящийся) Буддой».

17. gnas skabs kyi khyad par и, соответственно, yang dag par 'dzin du 'jug pa.

18. Эта идея была выдвинута Нагарджуной в «Ратнавали», истолкована здесь Чандракирти и разработана тибетскими авторами в качестве отдельной концепции «трех дхарм обычного существа» (so skye'i chos gsum). При объяснении «подготовительных» (sngon 'gro) практик тоже говорят об этих трех элементах, но сострадание заменяют самоотречением.

19. Anukampā brtse ba («милосердие, доброта, любовь, сострадание»). Тибетские комментаторы полагают, что здесь имеется в виду великое сострадание. Анализируя «Введение», тибетские прасангики разработали концепцию великого сострадания, согласно которой оно имеет своим объектом всех существ без какого бы то ни было исключения. Из опыта же известно, что сострадание может возникать только в отношении тех существ, которых любят, а в отношении врагов и посторонних оно не возникает. Поэтому для порождения великого сострадания необходима любовь (byams pa), одинаково симпатизирующая всем существам. Она реализуется посредством двух методов: опирающегося на идеи Арьядэвы и Чандрагомина метода доказательства, что все существа являются нашими матерями (mar gyur) и т. д., и метода перемены мест (bdag gzhan brje ba), опирающегося на идеи, которые Шантидэва изложил в «Избранных местах (из сутр, объясняю-

щих) обучение» («Шикша-самуччая») и «Введении в деяния бодхисаттвы» («Бодхисаттвачарьяаватара»). Наличие такой равной любви ко всем существам, тесно связанной с порождаемой ею желанием существам счастья и имеющей форму доброжелательства, при виде или мысли о страдании существ обусловливает возникновение чувства сострадания, неразрывно связанного с порождаемым им желанием, чтобы все существа отделились от страдания, причем интенсивность этого чувства находится в прямой зависимости от силы любви и, соответственно, доброжелательности. Неразрывно связанные между собой чувство сострадания и указанное желание образуют великое сострадание, которое отличается от обычного тем, что, базируясь на равной любви ко всем, желает избавления от страдания одинаково всем существам. Хотя при тренировке в великом сострадании сначала для его порождения необходимо приложение усилий, но когда оно возникает само собой и его переживание не является фальшивым, то это является критерием того, что достигнут уровень великого сострадания во всей полноте его признаков. Таким образом, условием и основой великого сострадания является равная любовь ко всем существам, объектом — все существа, сущностью — благой элемент незлобивости (zhe sdang med pa), содержанием — чувство сострадания, формой (rnam pa) — желание, чтобы все существа расстались со страданием, а критерием реализованности — самопроизвольность и неискусственность возникновения. Поэтому великое сострадание определяют как возникающий самопроизвольно, а не искусственно модус ума, характеризующийся тем, что из любви, подобной любви матери к единственному ребенку, при виде любого страдающего существа или при мысли о нем желают его отделения от страдания с такой же силой, какова сила этой любви. У безмерного (tshad med) сострадания, входящего в четверку безмерных (любовь, сострадание, радость и равное отношение), объектом тоже являются все существа, но оно не имеет формы такого желания (это, скорее, жалость) и может быть только у видящего все вещи недвойственно (у бога Брахмы и т. д.). Подлинное же великое безмерное сострадание есть только у святых бодхисаттв и Будд [Жамьян Шадба, 1, л. 43Б и далее; Гедун Дандар, 1, л. 13А и далее].

20. Тибетские комментаторы считают, что сюда не относится ум, лишенный двух — воспринимаемого (объекта) и воспринимающего (субъекта) — gzung 'dzin gnyis su med pa'i blo. Такой ум, воспринимающий внешнее и внутреннее как не являющиеся субстанционально разными (don gzhan rdzes tha mi dad pa), полагается теми последователями школы виджнянавада, которые отрицают существование внешней данности и признают существование алая-виджняны, а также, по мнению некоторых сватантриков, пратьекабуддами. Здесь же имеется в виду ум, отделенный от восприятия вещей с точки зрения крайних взглядов — признания их существующими или несуществующими, постоянными или прерывающимися и т. д. Сущностью такого ума является праджня, объектом — дхарма и индивид, а формой — сознавание шуньяты, отсутствия у вещей признаков двух крайностей. Указывают три вида такого ума — имеющийся у еще не ставших на путь, имеющийся у находящихся на Пути собирания (saṃbhāramārga; tshogs lam) и Пути соединения (prayogamārga; sbyor lam) — двух первых из пяти путей, ведущих к просветлению, и имеющийся у пребывающих на трех последних путях. Третий вид называется абсолютной бодхичиттой (don dam pa'i byang chub sems) и характеризуется непосредственностью (mngon sum) восприятия шуньяты. Здесь же, как полагают цзонхавинцы, Чандракирти имеет в виду только первый вид такого ума [Жамьян Шадба, 1, л. 28Б и далее].

21. chos kun bgro ba.

22. Это неполное определение бодхичитты (byang chub sems, букв. «мысль [о] Просветлении»). Бодхичитта — это опирающаяся на высший помысел (lhag bsam — намерение спасти всех существ от страдания, возникающее на основе великого сострадания) мысль: «Я стану Буддой, чтобы установить в положении Будды и всех существ». Для бодхичитты характерно наличие двух целей, или благ (don) — своего (rang) и других (gzhan). Читта (sems) — «ум, намерение, чувство, мысль, сознание» и т. д. Бодхи (byang chub, «очищенность и понимание») — Просветление. Говорят и так: опора бодхичитты — высшее намерение, имеющее своей основой великое сострадание, объект — собственное Просветление, цель — установление в Просветлении всех существ. Бодхичитту подразделяют на желающую (smon sems) — имеющую форму ука-

занного желания, и входящую ('jug sems) — имеющую форму намерения практиковать ради этого путь совершенствования и являющуюся основой принятия махаянских обетов; на имеющуюся у обычного существа — возникающую благодаря слушанию и обдумыванию и уподобляемую вкусу кожуры сахарного тростника, и имеющуюся у святого — возникающую благодаря созерцанию и уподобляемую вкусу сердцевины сахарного тростника. Это — относительная (kun rdzob) бодхичитта, которая, по мнению Жамьяна Шадбы, и подразумевается здесь [Жамьян Шадба, 1, л. 29А и далее].

23. Здесь бодхичитта рассматривается как целостное образование, имеющееся только у святого. 1 и 2 — волевые компоненты, 3–6 — эмоциональные (четыре безмерные), 7–9 — интеллектуальные (три двери полного освобождения). 1–6 относятся к методу (thabs), 7–9 — к праджне (shes rab) [Жамьян Шадба, 1, л. 29Б–30А].

24. rin chen 'phreng ba. Название одной из известнейших работ Нагарджуны [см. ее перевод: Андросов, 2000].

25. Это — подразделение сострадания с точки зрения времени (dus): сострадание у еще не ставшего на путь (lam ma thob), у ставшего (lam thob) и у достигшего плода — положение Будды [Гедун Дандар, 1, л. 11Б–12А].

26. Такой порядок (сострадание — бодхичитта — недвойственный ум) характерен для людей с обычными способностями (dbang rtul, букв. «тупыми»), а для имеющих большие способности (dbang rnon, букв. «острые») — порядок другой (недвойственный ум — сострадание — бодхичитта). Одновременно с рождением бодхичитты происходит становление на путь махаяны. Под недвойственным умом тибетские авторы понимают взгляд шуньяты [Жамьян Шадба, 1, л. 38А и далее].

27. yong su mya ngan las 'das pa — «полный уход в нирвану». Нирваны обычно достигают при жизни (иногда в промежуточном состоянии — bar do), а в паринирвану уходят во время смерти.

28. Здесь мы передаем тибетский термин «nga» как «я». Им обычно (но не всегда) обозначается психический феномен «восприятия я» (ngar dzin), а то «Я», которое, как полагают, при этом воспринимается, передается термином bdag — «Я». Он также может употребляться в отношении дхармы — «Я дхарм» и иметь в таком случае значение «сущности».

29. Здесь описывается метод созерцания существования в сансаре на примере водяного колеса. Между устройством и функционированием водяного колеса и сансарным существованием имеется сходство по шести параметрам. 1) Сходство в связанности (bcings pa): подобно тому, как это колесо крепко связано веревками, так и все существа крепко связаны кармой и клешами. 2) Сходство в деятеле (byed po): подобно тому, как вращение колеса не является независимым, а зависит от человека, приводящего его в движение, так и жизнь всех существ в сансаре тоже не является независимой, она обусловлена совершенно неуспокоенным и необузданным сознанием (rnam shes), приводящим в движение механизм сансарного существования. 3) Сходство в способе вращения ('khor tshul): подобно тому, как то колесо вращается в пределах колодца, так и все существа вращаются в пределах глубокого колодца сансары — от ада Авичи внизу до Вершины мира — Бхавагры вверху. 4) Сходство в усилии ('bad rtsol): подобно тому, как колесо легко идет вниз и с большим трудом вверх, так и всем существам очень легко родиться в плохих формах жизни (ngan 'gro) и очень трудно оказаться в хороших (bde 'gro), поскольку причины первого накапливаются как бы сами собой, а причины второго реализовать очень трудно. 5) Сходство в неустановимости последовательности (go rim ma nges pa): подобно тому, как невозможно установить последовательность во вращении того колеса, так и у трех «мучителей»: клеши, деяния и рождения тоже невозможно установить, что является предшествующим и последующим, а что — в середине. 6) Сходство в претерпевании (mnar ba): подобно тому, как то колесо ежедневно придавливается тяжестью груза, ударяется о стенку колодца и т. д., так и все существа в сансаре подавляются тяжестью груза кармы и претерпевают мучения трех видов страдания. Гедун Дандар отмечает, что такое обдумывание страдания в отношении других не может породить великое сострадание, если этому не предшествовало аналогичное обдумывание в отношении себя и реализация любви ко всем существам. Поэтому такое созерцание сансарного существования в отношении самого себя, реализация равной любви по отношению ко всем существам и снова такое же созерцание в отношении всех существ, по мнению тибетских комментаторов, являются тремя

предпосылками (sngon 'gro) порождения великого сострадания [Гедун Дандар, 1, л. 12Б–13А].

30. Kun nas nyong mongs — «мучитель» или «полное осквернение». 12 членов зависимого возникновения подразделяются на три группы, которые называются самклешами. В группу клеши входит первый, восьмой и девятый члены, в группу деяний — второй и десятый, в группу рождения — остальные. Клеша вызывает совершение деяния, плодом которого является новое рождение. Невозможно разделить 12 членов на предшествующие, последующие и промежуточные, поскольку имеется взаимообусловливание. Так, например, хотя неведение (первый член) и является причиной возникновения физического и психического (четвертый член), но и они являются причиной проявления неведения — признания их за *Я* и т. д. [Гедун Дандар, 3, л. 7Б–8А].

31. Это названия двух первых из трех видов страдания.

32. Тибетские комментаторы считают, что здесь описывается подразделение сострадания на три вида с точки зрения способа установления ('jog tshul) на объект (т. е. всех существ). Когда постигают, что все дхармы изменчивы и нет никакого постоянного *Я*, то сознают, что из-за непонимания этого все существа страдают от изменчивости ('gyur pa'i sdug bsngal). При этом возникает сострадание, «связанное с дхармой» (chos la dmigs pa). Когда постигают, что все вещи существуют не так, как это «представляется» (dmigs pa) обычным существам из-за ложного признания существующего действительным (bden 'dzin), то сознавание, что все существа страдают из-за непонимания этого, вызывает «непредставимое», или «связанное с непредставимостью» (dmigs med la dmigs pa), сострадание. Этот вид сострадания имеется только у святого. Не связанное же с этими постижениями сострадание, возникающее при сознавании (rnam pa shar ba) страдания у существ, называется состраданием, «связанным с живым существом» (sems can tsam la dmigs pa). Оно имеется только до седьмой ступени святости бодхисаттвы включительно, поскольку на восьмой ступени святости в период послеобретения (pṛṣṭalabdha; rjes thob) — после выхода из состояния трансового погружения (samāhita; mnyam gzhag), в котором бодхисаттва непосредственно постигал шуньяту, он воспринимает вещи как подобные иллюзии, и это

совместимо с их восприятием как изменчивых (созданные иллюзионистом лошади и т. д. могут двигаться и меняться), но несовместимо с одновременным восприятием у иллюзорных существ реального страдания (Жамьян Шадба, 1, л. 49Б].

33. Svabhāva; rang bzhin. Собственное, независимое бытие существующей и самой по себе несотворенной вещи.

34. Satkāyadṛṣṭi; 'jig tshogs tu lta ba или 'jig lta. Признание своего Я и Моего. Подробнее см. гл. 6.

35. Anāsrava; zag med. Непорочным, или ушедшим от мира (lokottara; 'jig rten las 'das pa), называется относящееся к святым. Здесь имеется в виду мудрость бодхисаттвы в период трансового погружения (самахиты), когда он непосредственно воспринимает абсолютное в ситуации исчезновения двойственной явленности (ubhyabhāsa; gnyis snang) — явления сущего как подразделяемого на объект (viṣaya; yul can) и «обладателя объекта» (viṣayin; yul can) — индивида, сознание — познание, слово и органы чувств. Полагают, что в этом состоянии исчезает сознание — читта (sems) и психические элементы — чайтта (sems byung), а вместе с ними и клеши. Непорочным обычно называют то, что не находится под влиянием клеш. Поэтому мудрость в состоянии трансового погружения признается непорочной. Так же характеризуют и сознание у архатов — шраваков и пратьекабудд, а также у бодхисаттв трех последних ступеней святости, называемых ступенями чистоты (viśuddhibhūmi; dag sa), поскольку большинство школ считает, что эти три вида существ лишены клеш. Однако прасангики полагают порочным (sāsrava; zag bcas) все, обусловленное неведением — признанием истинности наличия сущего (bden 'dzin), и следом (vasānā bag chags), оставшимся после его устранения в сознании и индивиде или «только я» (nga tsam), которые они считают носителями клеш, кармы и т. д. Поэтому непорочными признаются только мудрость Будды и мудрость святых в период трансового погружения — самахиты (Гедун Дандар, 4, л. 19А–19Б]. Хотя мудрость в период трансового погружения у шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв определяется по своей сущности как непорочная, однако имеется отличие с точки зрения содействующих факторов (grogs) и сил — способностей (mthu nus). Так, у бодхисаттв эта мудрость дополнена описанным выше махаянским великим

состраданием и редкостными методами практики. И поскольку в период пребывания на двух первых из пяти путей, ведущих к Просветлению, бодхисаттвы очень много и разносторонне занимаются постижением шуньяты на концептуальном уровне, то следствием этого будет более глубокое и широкое ее постижение и непосредственно в состоянии трансового погружения, а по выходе из этого состояния получит способность обретения разных самадхи и других достоинств, число и уровень которых превосходит все имеющееся у хинаянистов (Жамьян Шадба, 1, л. 72Б].

36. Bhūmi; sa. Этим термином называется также путь (например, хинаянский), ступень и т. д. Прасангики подразделяют путь махаяны на две ступени: ступень действия с верой — преданностью (mos pas spyod pa), или путь обычного существа (so skye), и ступень святости ('phags pa). Второе — это непосредственное видение истины, дополненное махаянским великим состраданием и т. д. и служащее опорой соответствующих достоинств. Это непосредственное видение истины называется мудростью (jñāna; ye shes). На ступени святости есть два вида мудрости: непорочная мудрость периода трансового погружения — самахиты (samāhitajñāna; mnyam gzhag gi ye shes) и порочная мудрость периода «послеобретения» — после выхода из этого состояния (pṛṣṭalababdhajñāna; rjes thob ye shes). Первое называется абсолютной (don dam) ступенью, а второе — относительной (kun rdzob). Третий из пяти путей, ведущих к Просветлению, называется Путем видения (darśanamārga; mthong lam), поскольку на нем впервые (gsar du) обретается непосредственное видение истины, а третий из них называется Путем созерцания (bhāvānamārga: sgom lam), так как на нем благодаря последующему созерцанию увиденного происходит все большее и большее привыкание (goms pa) и ознакомление ('dris pa) с открывшейся истиной. На этих двух путях две мудрости существуют по отдельности, поэтому иногда говорят о четырех видах мудрости — по две на каждом из них. На пятом пути — Пути без обучения (aśekṣamārga; mi slob lam) две мудрости сливаются во всеведение (sarvajñāna; rnam mkhyen), образуя два вида, или аспекта, всеведения — ведающее «каково» (yathā ji lta ba), или абсолютное при исчезновении двойственной явленности, и ведающее «сколько» (yāvata; di snyed pa), или относительное при наличии

двойственной явленности. Одна и та же непорочная мудрость подразделяется на 10 ступеней с точки зрения четырех параметров. 1. На десяти ступенях обладают двенадцатью достоинствами (guṇa; yon tan) — способностью посещать страны Будд и т. д. На первой ступени могут посещать сто стран Будд и т. д., на второй — тысячу и т. д. 2. Ступени отличаются и по способности устранять то, что подлежит отвержению (heya; spang bya). На первой ступени устраняется отвергаемое видением истины (darśanaheya; mthong spang) — приобретенные при жизни (parikalpita; kun btags) клеши, а также та часть отвергаемого созерцанием (bhāvanāheya; sgom spang), которая называется «большое большого» (chen po'i chen po) и получается при подразделении отвергаемого — клеш на три части — большое, среднее и малое, каждая из которых, в свою очередь, подразделяется на три — большое, среднее, малое. На других ступенях устраняются соответствующие им (rang skal) части отвергаемого. 3. На каждой ступени достигают высшего уровня в практике только одной из десяти парамит. 4. На каждой ступени обретается определенное количество заслуг, которое может послужить причиной получения рождения соответствующего уровня. Кроме того, хотя у видения дхарматы (chos nyid) — истинной природы вещей — и нет различия, но когда последовательно очищаются от нечистоты, то имеются отличия в видении у себя третьей из четырех истин святого — истины прекращения ('gog bden), то есть прекращенности — ниродхи. Так, на первой ступени видят у себя прекращенность, возникшую в результате очищения от нечистоты, отвергаемой видением истины, но не видят прекращенность отвергаемого созерцанием, и т. д. Мадхьямики называют видение и обретение истины прекращения обретением дхармакаи бодхисаттвы. Первые проблески ясного явления этой дхармакаи видят еще до обретения святости — на Пути соединения, когда постигают дхармату с неполной непосредственностью. На первых семи ступенях святого происходит обретение (thob) этой дхармакаи, а на трех последних — полная реализация. Хотя уже на первой ступени обретают одно из трех видов тел, имеющих ментальную природу (yid kyi rang bzhin gyi lus), но высшее из них — алмазное (rdo rje'i lus), реализуется только на восьмой ступени [Жамьян Шадба, 1, л. 61А–67А; Гедун Дандар, 1, л. 18Б–20Б].

Поскольку дхармакаю бодхисаттвы называют подобием (rjes mthun) дхармакаи Будды, то алмазное тело бодхисаттвы можно назвать самбхогакаей бодхисаттвы и подобием самбхогакаи Будды.

37. Pramaditā rab tu dga' ba.

38. Cittotpāda; sems bskyed. «Рождение мысли» имеет два значения: а) практиковать рождение мысли о Просветлении — бодхичитты, читая определенную формулу (клятву); б) рождение бодхичитты — достижение некой ступени святости бодхисаттвы и сама эта ступень. Вообще «рождение мысли» — читтотпаду, подразделяют по трем Колесницам, а также на относительную и абсолютную. Здесь речь идет о махаянской абсолютной читтотпаде, которую также называют абсолютной бодхичиттой. Тибетские прасангики определяют ее как имеющую место в период трансового погружения при исчезновении двойственной явленности — как мановиджняну (yid kyi rnam shes) — «сознание умственного» святого махаяниста, объектом которой является абсолютное — Просветление Будды, а функцией — реализация непребывающей нирваны. Ее относят к взгляду (lta ba) и полагают обладающей тремя высшими (dam pa), так как она наделяет высшим наставлением, реализует собрание заслуг и мудрости — высшую причину Просветления, и обладает высшим пониманием, непосредственно постигая абсолютное. Относительная махаянская читтотпада — это имеющая своим объектом Просветление Будды мановиджняна махаяниста, сопровождаемая стремлением достичь этого Просветления ради блага других и служащая дверью, через которую входят в махаяну. Ее относят к действию (spyod pa), считают Родом (rigs) махаяны — тем, что делает возможным практику махаяны и наделяет способностью реализовывать ее, а характерной особенностью полагают наличие двух объектов, или целей (dmigs yul): Просветления своего и Просветления других, которые соответствуют двум благам — своему (rang don) и других (gzhan don) [Гедун Дандар, 2, л. 51Б и далее].

39. Praṇidhāna; smon lam. Название одной из десяти парамит. В данном случае имеется отдача (bsngo ba) на обретение Просветления тех заслуг, которые возникают в результате практики благого. Эта отдача осуществляется в форме пожелания, произносимого вслух.

40. grangs med, название числа 10^{59}.

41. В колеснице шраваков обретают четыре плода святости: 1) положение «вошедшего в поток» — срота-апана (rgyun zhugs); 2) «возвращающегося один раз» — сакрита-агамина (lan cig phyir ong); 3) «не возвращающегося» — анагамина (phyir mi ong); 4) архата (dgra bcom pa). В связи с реализацией каждого плода выделяют входящего ('jzhugs pa) в реализацию, то есть приступившего к непосредственной реализации плода, и пребывающего (gnas pa) в обладании плодом — уже реализовавшего его. В соответствии с этим шраваков подразделяют на восемь видов святых индивидов — арьяпудгала ('phags pa'i gang zag) [Гедун Дандар, 5, л. 7А и далее].

42. nges par 'byed pa'i cha dang mthung pa. Так иногда называют Путь соединения, поскольку он содействует реализации следующего за ним Пути видения, который истинно раскрывает истинное — реализует непосредственное видение истинного [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 90].

43. Adhimukticārya; mos pas spyod pa. Это название двух первых из пяти путей.

44. rigs kyi bu, т. е. тот, кто родился в Роду Учения, или Роду Будды, — буддист вообще и махаянист в частности. Так Будда называл также того, кто хотел постичь Учение и задавал ему вопросы [Дагба Шаддуб, 1, л. 10А].

45. 'khor los bsgyur pa — титул царя, властвующего над четырьмя или меньшим числом материков людей и занимающего положение выше человека, но ниже бога. Поэтому цвет и другие особенности его тела и достояния выше имеющихся у людей; но ниже тех, которыми обладают боги.

46. 'jig rten pa, т. е. обычных мирских существ.

47. 'phags pa — букв. «выдающийся».

48. tshigs bcad — одна шлока: это 32 слога.

49. Родом чего-то (gotra, kula; rigs) махаянские философы обычно называют то, что делает это нечто возможным или наделяет способностью обрести его (nus kyi rung). В связи с реализацией положения Будды указывают два Рода — пребывающий по природе (prakṛtisthaṃgotra; rang bzhin gnas rigs), или врожденный, и реализуемый посредством развития (anuśerategotra; rgyas 'gyur gyi rigs). Первый — это чистая дхармата сознания, которая опре-

деляется через отрицательный признак как лишенность истинности существования сознания (sems bden stong). Этот Род имеется у всех существ и является тем, что в конечном итоге делает возможным обретение абсолютного Тела Будды — свабхавикакаи (ngo bo nyid kyi sku). Ко второму Роду относятся элементы, реализованные благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию Учения. Его полагают причиной обретения других Тел Будды — джнянадхармакаи, самбхогакаи и нирманакаи, считающихся относительными и санскрита-дхармами [Гедун Дандар, 2, л. 107Б и далее]. Очевидно, что подлинным Родом Будды является непорочная мудрость махаяниста — непосредственная причина реализации положения Будды. Поэтому «рождение в Роду Татхагаты» здесь означает реализацию этой мудрости.

50. Saṃyojana; kun tu sbyor ba. Согласно «Абхидхармакоше» Васубандху эти три фактора выделяются как главные препятствия продвижению к освобождению. Цзонхава поясняет, что достижению какого-либо места могут помешать три фактора — нежелание идти, выбор неверного пути, сомнение в правильности пути. Соответственно, достижению освобождения препятствуют три главные помехи: 1) признание своего Я и Моего, из-за которого возникает боязнь освобождения, вызывающая нежелание заниматься его реализацией; 2) ложный взгляд, ошибочно признающий некие нормы и правила поведения, а также практики, ведущие к освобождению, что вызывает движение по неверному пути; 3) сомнение в правильности пути. На первой ступени избавляются только от тех видов этих уз, которые приобретены при жизни [Цзонхава, 1, л. 22Б].

51. Т. е. считать высшими правила нравственности (tshul khrims) и обеты (или подвижничество — brtul zhugs), базирующиеся на ложных взглядах (например, убивать ради жертвы животных, заниматься умерщвлением плоти и т. д.). Это ошибочное принятие некой нравственности, обетов и т. д. за высшие считается одним из пяти видов клеши взгляда, входящей в число шести основных клеш (страсть, гордость, ненависть, неведение, сомнение и взгляд).

52. Они устраняются так, что больше уже не рождаются, то есть уничтожаются не только на уровне явления (mngon gyur), но

и на уровне семени (sa bon pa), или потенциальном уровне (bag la nyab ba).

53. Здесь, по мнению тибетских комментаторов, заканчивается объяснение группы из четырех достоинств, обретаемых на этой ступени (рождение в Роду Татхагат, избавление от трех уз, обладание высшей радостью, способность посещать сто областей мира и т. д.) [Цзонхава, 1, л. 22А–23А], к которым иногда добавляют пятое — становление настоящим бодхисаттвой [Гедун Дандар, 1, л. 20А]. Затем идет описание группы из трех достоинств: 1) наличие возможности продвигаться по ступеням святости до ступени Будды; 2) полное прекращение возможности попадания в плохие формы жизни (ngan 'gro) — больше не рождается в аду, претом и животным; 3) больше никогда не станет обычным существом [Цзонхава, 1, л. 23 А]. Однако обычно считается, что с обретением святости бодхисаттва получает рождение не из-за кармы и клеш, а из-за сострадания и произнесения пожелания.

54. «Восьмой» называется третья из восьми ступеней святости в хинаяне. На ней происходит вхождение (zhugs) в состояние срота-апана [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 87].

55. Пребывает на уровне первого «рождения мысли».

56. Гаруда (nam mkha' lding) — вид самых больших и могучих птиц, обладающих, согласно сутре «Встречи отца и сына», разумом и волшебными способностями.

57. Изложенное здесь послужило основой для разработки тибетскими прасангиками концепции достижения любого вида нирваны благодаря постижению шуньяты. Все другие школы считают, что в хинаяне нет постижения отсутствия собственного бытия — свабхавы, или Я у дхарм.

58. 'dod chags dang bral. В концепции ступеней созерцания (bsam gtan gzugs med) «лишенность желания», или «лишенность привязанности», означает устраненность явных клеш соответствующего уровня. Выделяют девять уровней (sa) созерцания. Первый относится к Миру Желаний — камадхату, а следующие восемь, называющиеся самапатти (snyoms 'jug), относятся к Миру Форм — рупадхату и к Миру Бесформенного — арупадхату, образуя четыре дхьяны (bsam gtan) в первом и четыре арупы (gzugs med), или самапатти, во втором. Каждое из восьми самапатти

Двух Высших миров (gong ma) подразделяют на самапатти вхождения (nyer bsdogs), которое осуществляет устранение явных клеш, относящихся к более низкому уровню, и базовое самапатти (dngos gzhi), имеющее место при их устраненности. Небуддисты, практикующие эти самапатти, тоже устраняют явные клеши, но не могут устранить их семена, так как не имеют непосредственного видения шуньяты [Гедун Дандар, 6, л. 3Б и далее].

59. Anuṣya; phra rgyas, т. е. рост причин страдания — клеш, который начинается с малого. Здесь «рост малого в Трех Мирах» — это все клеши, относящиеся к девяти уровням Трех Миров. Хотя благодаря практике дхьяны или созерцанию одного только отсутствия Я индивида и можно устранить явные клеши, но семена клеш при этом не уничтожаются.

60. В системе базовых категорий тибетских прасангиков признается, что подразделение дхарм на пять групп (скандх) производится с точки зрения «основы» ошибочного признания за Я — того, что признается за Я или воспринимается в качестве Я [Суматишилабхадра, л. 18А]. При этом скандха (phung po) — соединившая множество в одно. Скандха материального или чувственного, рупа-скандха (gzugs kyi phung po) — совокупность множества того, что возможно в качестве материального (gzugs su rung). Скандха ощущения, или ведана-скандха (tshor ba'i phung po) — совокупность множества психических элементов «вкушения» (myong ba), которые «благодаря собственной силе вкушают» объект. Скандха различения, или санджня-скандха ('du shes kyi phung po) — совокупность множества психических элементов различения, которые «благодаря собственной силе» воспринимают свой объект в признаках. Скандха соединителей, или санскара-скандха ('du byed kyi phung po), — это совокупность вещей, которые не относятся к четырем другим скандхам. Скандха сознания, или виджняна-скандха (rnam shes kyi phung po), — это совокупность множества умственных процессов или видов сознания (shes pa), относящихся к разряду познания другого (gzhan rig) и имеющих своими спутниками ('khor) психические элементы (чайтта) [Агван Даши, с. 106–109]. Собственная сущность рупы и других скандх — это Я дхарм или их независимое и несотворенное собственное бытие.

61. Другие школы считают Я индивида и Я дхарм совершенно разными, не имеющими между собой никакой связи с предметами мысли. Поэтому устранение признания первого из них, которое, по мнению представителей этих школ, реализуется в хинаяне, дает освобождение от сансары, но не приводит к избавлению от признания второго. Прасангики же, опираясь на свидетельство сутр и т. д., указывают на невозможность обретения освобождения без устранения признания Я дхарм. Если в хинаяне и обретается освобождение, то это может иметь место только в том случае, когда при прямом (dngos) постижении отсутствия Я индивида непрямо (shugs la) постигается отсутствие Я дхармы. Отсюда делается вывод, что Я индивида и Я дхарм имеют одни и те же характеристики (это, имеющее место со своей стороны независимо сущее), а подразделение на два вида производится не в силу различия в характеристиках, а с точки зрения типа объектов, у которых это Я признается. Это является одной из центральных идей прасангики [Жамьян Шадба, 2, л. 154Б и далее; Хайдуб Чже, 1, л. 66Б и далее].

62. dbang po, в данном случае — пять органов чувств и ум.

63. 'byung po chen po — земля, вода, огонь, воздух, пространство. Их сочетания образуют все сущее (особенно это касается рупы).

64. Или: «в блаженстве побеждает Я (nga rgyal), в страдании побеждает гордость».

65. Vyāvahāra; tha snyad.

66. Upadāna; nyer len. «Получаемым» обычно называют скандхи. «Нирваной с остатком скандх» обычно называют нирвану у того, кто обрел Просветление при жизни и продолжает жить, имея скандхи. А когда во время смерти он оставляет скандхи, то его нирвану называют «нирваной без остатка скандх». Поэтому считают, что сначала обретается первая нирвана, а затем — вторая. Прасангики же полагают, что порядок обретения этих нирван иной. Поскольку нирвана достигается во время трансового погружения (самахиты) при отсутствии явления скандх, то именно ее и следует называть нирваной без остатка скандх. А у того, кто после этого вышел из состояния трансового погружения и снова видит себя обладателем скандх, будет нирвана с остатком скандх [Хайдуб Чже, 1, л. 143А и далее].

67. То, что служит главным препятствием освобождению от сансары, прасангики называют «покровом клеш» (nyon mongs kyi sgrib pa), а служащее главным препятствием обретению всеведения (т. е. положения Будды) — «покровом познаваемого» (shes bya'i sgrib pa). Разные школы относят к этим покровам разные факторы.

68. Банановое дерево (chu shing) пустое внутри, не имеет сердцевины.

69. chos nyid. О дхармате см. в гл. 6.

70. bde bar gshegs pa — букв. «ушедший в блаженство», эпитет Будды.

71. mngon par mtho ba и, соответственно, nges par legs pa. Первое — хорошее рождение и блаженство в сансаре, второе — освобождение в нирване.

72. pha rol tu phyin pa — «ушедшая на другую сторону» (ушедшая, но не дошедшая, или ушедшая и дошедшая). Это выражение означает также «достижение совершенства (в...)».

73. Практика отдачи, нравственности и т. д. только тогда будет практикой парамиты отдачи и т. д., когда заслуги или корни добра, возникшие благодаря этой практике, отдаются на обретение Просветления Будды.

74. Отвержение семи первых из десяти неблагих деяний (mi dge ba'i las): убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, доносительства, грубых слов и пустой болтовни. Поскольку деяния тела и речи обусловлены умом, то неалчность, незлобивость и истинный взгляд, побеждая три неблагих деяния ума — алчность, агрессивность и ложный взгляд, реализуют семь отвержений (spong pa bdun). Согласно тибетским авторам, деянием (las) является активность ума (sems pa, *санскр.* «четана»), служащая побудителем (kun slong) потока мыслей, вызывающих совершение деяния тела или речи. Этот поток мыслей подобен дороге, по которой движется тот побудитель. Поэтому говорят о «пути деяния». Алчность и агрессивность являются доминирующими мыслями (gtso bo sems), которые проявляются только в определенном восприятии вещей, но не могут вызывать непосредственно телесное и речевое действие. Ложный взгляд — клеша, вызывающая только беспокойство ума. Но этим трем обычно сопутствует ('khor) находящаяся в

связи с ними (mtshugs ldan, сампраюкта) активность ума — четана, которая и служит побудителем. В соответствии с этим объяснением мы и переводим «создают (byed pa) побудителей», а не «служат (byed pa) побудителями».

75. dag pa («очищать») означает также «совершенствовать». «Очищение собственного достоинства» — развитие и совершенствование достоинства, т. е. отдачи, нравственности и т. д.

76. bslab pa'i gzhi — пять обетов мирянина: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять спиртное (не петь, не плясать и т. д.).

77. sbyangs pa'i yon tan — жить подаянием, одеваться в рубище и т. д.

78. 'khor gsum — букв. «три спутника».

79. sbyin pa'i bdag po, *санскр.* данапати — даритель, совершающий дар.

80. dngos po 'du ba — заслуги и возможность собирать, накапливать заслуги.

81. snga na med pa — букв. «не имевшееся ранее».

82. rang dbang — букв. «своя власть». В широком смысле слова это — существующая в хороших формах жизни (bde 'gro) возможность заниматься тем, чем хочется, а в узком смысле — способность определять место и форму своего рождения. «Власть другого» (gzhan dbang) — обратное этому.

83. Об этом см. дальше.

84. srid rtse — название самой высокой из девяти ступеней в Трех Мирах.

85. 'tshang rgya ba — т. е. достигают нирваны.

86. название этой ступени — dri ma med pa, *санскр.* vimala. Интересный момент: комментируя эту главу, тибетские авторы отмечают, что обеты мирянина, послушника и монаха принимаются только на одну эту жизнь, а махаянские — до Просветления. Но ведь и самый первый буддийский обет — Прибежище тоже принимается до Просветления [Гедун Дандар, 1, л. 40А].

87. od byed pa, *санскр.* prabhākāri.

88. Jñeya; shes bya, т. е. то, что познается, предмет познания. Цзонхава не комментирует слово «познаваемое» (Цзонхава, 1, л. 51А], а Гедун Дандар полагает, что оно обозначает покров позна-

ваемого (Гедун Дандар, 1, л. 40Б]. Хотя этот покров, согласно Цзонхаве и его последователям, в основном начинает уничтожаться только с восьмой ступени святости, но непорочная мудрость периода трансового погружения уже на третьей ступени обретает способность устранить этот покров.

89. srang, *санскр*. «пала» — мера веса, равная 37,3 г.

90. pha rol — т. е. следующее рождение.

91. Здесь, по мнению тибетских комментаторов, описывается случай гнева бодхисаттвы на бодхисаттву, причем оба они не являются достигшими ступени святости. Святой не гневается. Гнев на святого бодхисаттву блокирует продвижение по пути совершенствования на столько кальп, сколько мгновений длился гнев. Гнев обычного существа на бодхисаттву за мгновение уничтожает заслуги, накопленные за 1000 кальп. Гнев бодхисаттвы на обычное существо не уничтожает заслуги. Таким образом, гнев может иметь три функции: а) вызывать плохое рождение и страдание, б) уничтожать заслуги, в) блокировать продвижение по пути совершенствования. Корень добра (dge ba'i rtasa ba) — то, что возникает в результате совершения благого деяния и образует собрание заслуг и собрание мудрости [Гедун Дандар, 1, л. 42А–45А]. Подробнее об этом см. в: Донец, 2000].

92. khong khro ba — «гнев» или «внутри гнев», имеет оттенок «ломания». Санскритский эквивалент пратигха — «гнев, помеха», имеет оттенок «уничтожения, лишения». Русское слово «гнев» — происходит от слова «огонь», само существование которого связано с уничтожением топлива.

93. bsam gtan («упорядочивание мыслей») — название пятой парамиты и т. д.

94. Букв. «погружение в равность», *тиб*. snyoms par 'jug pa («вхождение в равность»).

95. Чтобы освободиться от сансары, необходимо устранить неведение. Оно устраняется праджней. Ее же реализуют благодаря дхьяне, а дхьяну — благодаря нравственности. Таким образом, реализовав нравственность на второй ступени, на третьей можно реализовать дхьяну. В первой дхьяне посредством пяти элементов устраняют пять препятствий: 1) страсть, 2) ненависть, 3) заторможенность и сонливость, 4) возбужденность и рассеянность,

5) сомнение. Пять элементов первой дхьяны: 1) *витарка* — установление ума на объект. Как простой человек устанавливает связь с царем через друга царя, так и ум устанавливает связь с объектом через витарку. Она переходит в вичару; 2) *вичара* — это устойчивое рассматривание и изучение объекта, видение объекта во всех деталях. Она устанавливает тесную связь ума с объектом подобно стреле и тетиве. Эти два — когнитивный аспект процесса сосредоточения, следующие — эмоциональный; 3) *радость* (prīti) — приятные ощущения, возникающие во время сосредоточения, при котором происходит переход ума из Мира Желаний в Мир Форм. При этом утихомиривается активность элементов, свойственная Миру Желаний, снимается напряжение. Это «уединение» ума от той активности и порождает радость и блаженство. Радость вызывает прашрабдху — легкость, бодрость тела и ума. А она приводит к блаженству; 4) *блаженство* (sukha). Радость возникает при получении желанного, а блаженство — при его вкушении. Жаждущий радуется, видя воду, и испытывает блаженство, когда пьет ее. Блаженство приводит к сосредоточенности ума; 5) *сосредоточенность ума* (citta-ekagrata). Ум пребывает на объекте, не отвлекаясь, ясно видит его. По достижении сосредоточенности реализуется первая дхьяна [Гедун Дандар, 6, л. 4Б и далее].

96. Во второй дхьяне четыре элемента: 1) чистота, 2) радость, 3) блаженство, 4) самадхи. Витарка и вичара исчезают, появляется чистота, а сосредоточенность достигает максимума, превратившись в самадхи [Гедун Дандар, 6, л. 15А–15Б].

97. В третьей дхьяне исчезает радость и возникает элемент равного отношения. Появляется памятование (smṛti) и сознавание (samrajñā). Памятование держится за объект, а сознавание охватывает его. Блаженство здесь утонченное. Таким образом, здесь пять элементов: 1) равное отношение, 2) памятование, 3) сознавание, 4) блаженство, 5) самадхи [Гедун Дандар, 6, л. 16А–17А].

98. В четвертой дхьяне четыре элемента: 1) памятование, 2) равное отношение, 3) чувство ни-блаженство — ни-страдание, 4) самадхи. Итак, блаженство исчезает, равное отношение развивается, памятование становится ясным и прозрачным. Реализуется самадхи, подобное алмазу, благодаря которому обретают волшебные

способности абхиджни, четыре безмерных и т. д. [Гедун Дандар, 6, л. 17Б и далее].

99. mngon shes. «Абхиджня — это непосредственное постижение своего объекта, которое опирается на базовое самапатти дхьяны (dngos gzhi) как свою опору ума и сопровождается самадхи и праджней как своими содействующими факторами (grogs)» [Гедун Дандар, 2, л. 87А]. Это означает, что в трансовом состоянии базового самапатти дхьяны имеется возможность непосредственного постижения определенных предметов, приводящего к совершению волшебных деяний и превращений (ṛddhi), а также к видению и т. д., которыми обладают боги.

100. Здесь имеется в виду и мысль, и ум, и т. п.

101. Иногда упоминается шестая абхиджня — «истощение скверны» (zag zad).

102. Будда имеет два тела: дхармакаю — абсолютное Тело, вездесущее и нигде не пребывающее, ни одно, ни множество и т. д., и рупакаю — относительное Тело, которое подразделяется на два вида: самбхогакаю и нирманакаю. Самбхогакая (Тело наслаждения или обладания) реализуется благодаря неизмеримому собранию заслуг («100 заслуг» значит все заслуги), обладает 32 и 80 особыми признаками. Это Тело существует в единственном числе и пребывает в Акаништхе вплоть до конца сансары. Нирманакая — «(волшебно) созданное Тело». Их великое множество. Это тела, создаваемые Буддой на благо существ. Слова «неохватный умом» — указывают на особые свойства нирманакаи. Так, например, святой архат Маудгальяяна попытался однажды, используя свои риддхи, добраться до макушки головы Будды. Сколько он ни летел, пересекая множество стран Будд, но до макушки так и не добрался. Дхармакая, в свою очередь, подразделяется на собственно дхармакаю и джнянакаю — Тело Мудрости. Есть и другие деления. «Обладающее сущностью дхармы» можно перевести как «обладающее в качестве своей сущности дхармой», или как «обладающее сущностью дхарм».

103. Arciṣmati; od 'phro ba («излучающая, горящая, пламенеющая, огненная»).

104. Четыре наблюдения (памятования) практикуются и для устранения четырех ложных представлений: принятия нечистого

за чистое, страдания за блаженство, преходящего за постоянное и не имеющего сущности — Я за имеющее сущность — Я. Для этого наблюдают за своим телом, телами других и т. д. А придя к пониманию истинного, памятуют.

105. rang du lta ba.

106. Это синонимы «Я».

107. sbyang dka ba (букв. «трудноочищаемая», или «та, в которой трудно тренироваться»), *санскр.* sudurjayā (букв. «та, которую трудно победить, одолеть» или «непреодолимая, непобедимая»).

108. kun nas nyon mongs.

109. rnam byang.

110. Одной из специфических особенностей прасангики считается то, что истина прекращения признается истиной абсолютной, в то время как другие школы полагают ее истиной относительной [Цзонхава, 1, л. 62А–62Б]. Тибетские прасангики рассматривают четыре истины святого, подразделяя их на «грубые» — соответствующие обычному пониманию, и «тонкие» — требующие более тонкого понимания. При этом «грубая» истина возникновения всего — это ложное представление, признающее индивида независимо существующей субстанцией (rang rkya thub pa'i rdzes yod), а также порожденные им клеши и обусловленные ими деяния, которые обретают способность «забрасывать» в новое рождение благодаря «вскормленности» (gsos ba) восьмым и девятым из двенадцати членов зависимого возникновения — жаждой (sred pa) и привязанностью, или приверженностью (nyer len). Истина страдания — это возникающие от деяний и клеш три вида страдания или два нечистых мира — мир «сосуда» (snod), или неживой природы, и мир «сока» (bcud), или живых существ (т. е. нечистых скандх). Истина пути — это пять путей, ведущих к Просветлению, или, более точно, мудрость, которая непосредственно постигает шуньяту (лишенность индивида существования в качестве независимой субстанции), и таким образом устраняет приобретенные при жизни клеши. Истина прекращения — это обусловленное созерцанием пути устранение проявления указанного ложного представления и связанных с ним клеш. Само это ложное представление другие школы считают врожденным, а прасангики — приобретенным. «Тонкая» истина возникновения всего — это ложное пред-

ставление, признающее дхарму и индивида существующими истинно (bden grub), а также порожденные им клеши вместе с семенами и обусловленные ими деяния, которые обрели способность «забрасывать» в новое рождение благодаря «вскормленности» жаждой и приверженностью. Истина страдания — это три вида страдания, или порочные скандхи, порожденные истиной возникновения всего. Истина пути — это мудрость, непосредственно постигающая отсутствие истинности существования (bden med). Истина прекращения — это дхармата, избавленная благодаря пути от двух покровов [Гедун Дандар, 1, л. 27А–27Б; 2, л. 68А–79А]. В связи с истиной прекращения упоминается татхата (de bzhin nyid) — истинная сущность, которую полагают равнозначной дхармате — истинной природе и определяют как лишенность истинности наличия [Жамьян Шадба, 3, л. 8А].

Прекращенностью, согласно «Абхидхарма-самуччае» Асанги, является прекращение порочной вещи при восприятии татхаты. В соответствии с этим Цзонхава и его последователи полагают истиной прекращения два предмета — татхату и отрицание в ее отношении признания истинности существования вместе с порождаемыми им клешами. Когда во время постижения произошло отрицание этого, то остается чистое восприятие татхаты без искажающего действия признания истинности. Таким образом, в плане отрицания (dgag phyogs nas) прекращенность — это прекращение ложного восприятия татхаты, а в плане утверждения (sgrub phyogs nas) — это чистое, истинное восприятие татхаты [Хайдуб Чже, 1, л. 138А]. Поскольку объектом при постижении абсолютной истины является дхармата, которая признается равнозначной татхате, то последняя является объектом при постижении истины абсолютной и истины прекращения. Разница в том, что при постижении истины абсолютной в отношении дхарматы — татхаты отрицается истинность наличия, а при постижении истины прекращения отрицается признание истинности наличия. Первое отрицаемое не существует вообще, а второе — существует. Представители других школ считают, что хотя при постижении двух этих истин и имеется один объект — татхата, но два отрицаемых предмета — разные и несовместимые, поэтому две истины не могут постигаться одновременно, а это означает, что истина прекраще-

ния не является абсолютной истиной. Прасангики же полагают такой вывод ошибочным. Подобно тому, как при непосредственном восприятии пустого стола он одинаково постигается и как не имеющий кувшина, являющегося существующей данностью, и как не имеющий заячьих рогов, не являющихся существующей данностью, так и при непосредственном йогическом постижении татхаты она постигается и как не имеющая истинности существования, которая не существует в качестве данности, и как не имеющая нечистоты — признания истинности наличия, которое существует в качестве данности. Поэтому при постижении татхаты одновременно постигаются обе истины. Раз так, то истина прекращения является истиной абсолютной [Гедун Дандар, 4, л. 61А].

Глава 6

1. mngon phyogs (имеет также значение продвижения вперед к чему-либо, проявления, прояснения), *санскр.* abhimūkhī («лицом к» или «полностью лицом») — «обращенная лицом к, повернутая к». При достижении первой ступени бодхисаттва обретает возможность пребывать в особом трансовом состоянии погружения — в самахите (mnyam bzhag), в котором исчезает всякая двойственная явленность (gnyis snang), и он непосредственно воспринимает абсолютное. После выхода из этого состояния — в период «послеобретения» (rjes thob) он воспринимает двойственную явленность как изменчивую и подобную иллюзии. На шестой ступени он становится способным подняться выше уровня четвертого самапатти Мира Бесформенного (т. е. выше Вершины мира, или аятаны, «нет ни представлений, ни отсутствия представлений») и обрести ниродху, которую прасангики считают особой и отличной от хинаянской.

2. mdo sde. Термин «раздел Сутр» обозначает здесь просто некую сутру.

3. Личчхавы — название древнеиндийского племени, обитавшего в Вайшали.

4. В системе Тантр Нагарджуна, по мнению ряда тибетских авторов, считается Буддой, а в системе Сутр — бодхисаттвой седьмой ступени, который просто явил (bstan) в мире людей обретение

первой ступени, но на самом деле реализовал восьмую ступень, по смерти же оказался в Сукхавати в «теле полного созревания» (rnam smin gyi lus) и явил свое нирманистическое тело (sprul ba'i) в Тушите. Интересно отметить, что тибетские прасангики для обоснования авторитетности работ Чандракирти называют его непосредственным учеником Нагарджуны. Для этого они на основании анализа предсказаний в некоторых сутрах и работах самого Нагарджуны стараются доказать, что он прожил 600 лет и поэтому мог встретиться с Чандракирти (см., напр., Жамьян Шадба, 2, л. 5А–10Б, 15Б].

5. 'bras bu can, т. е. удачную, зрелую, плодотворную при изучении.

6. dngos po la skur 'debs — букв. «отрицающий вещь». Здесь имеется в виду крайний взгляд, признающий существующее несуществующим и тесно связанный с крайним взглядом, признающим несуществование. Гедун Дандар отмечает, что многие тибетские практики из-за такого неверного понимания шуньяты предавались бесплодному созерцанию небытия, впав в крайний взгляд несуществования [Гедун Дандар, 1, л. 57А–57Б].

7. Или наклонности, предрасположенности (mos pa).

8. Отпечаток (bag chags), оставленный в сознании слушанием и обдумыванием учения о шуньяте, а также созерцанием шуньяты в прошлых жизнях, здесь называется семенем Будды, так как он является семенем постижения шуньяты, семенем неконцептуальной мудрости, благодаря реализации которой обретают положение Будды (Цзонхава, 1, л. 66Б].

9. dge ba'i rtsa ba, т. е. заслуги и плоды практики мудрости.

10. Здесь автор призывает внимательно изучать излагаемое им далее тех, кто обладает соответствующими признаками и имеет наклонность к реализации широкого — деятельной практики на основе глубокого — взгляда, постигающего шуньяту. Это изучение даже худшим из таких людей и при наличии сомнения в истинности излагаемого должно принести, согласно сутрам и авторитетным лицам, огромную пользу [Гедун Дандар, 1, л. 49А и далее].

11. Здесь дается характеристика видения бодхисаттвой шестой ступени, причем кроме семи характеристик видения, относящихся

к девятому равенству, все они характеризуют видение в состоянии трансового погружения — самахиты [Гедун Дандар, 1, л. 50Б].

12. «Острая», считают тибетские комментаторы, характеристика праджни шестой ступени, быстро постигающей истинную сущность, а «согласующаяся» — характеристика мудрости этой ступени, согласующейся с мудростью восьмой ступени, которая реализует терпение — принятие (bzod pa) идеи нерожденности.

13. Если в какой-либо философской школе признается реальность рождения, то это совсем не означает, что оно действительно таково, поскольку доказательства этого могут быть опровергнуты.

14. las означает «из, из-за, от, благодаря, вследствие» и т. д. Как более емкое мы здесь выбрали «из» (ведь оно имеет значение и «вследствие». Так, например: «Из уважения... Из любви»).

15. Или тезисами (dam bca), которые собираются обосновывать логическими доказательствами и приведением слов Писания. Существование вещей связано с их рождением, вещи становятся существующими в результате рождения. Их существование может быть признано истинным, если будет истинным рождение. Это рождение рассматривается как особая дхарма, которая может существовать благодаря собственной сущности (rang gi ngo bo nyid), собственному бытию, собственному признаку (rang gi mtshan bo nyid), то есть обладать ими, и в таком случае иметь место истинно. Если рождение имеет место истинно, то оно должно возникать от некой причины или без причины. В первом случае этой причиной может быть сама родившаяся вещь, другая вещь и обе они. Таким образом, получается четыре возможных варианта возникновения дхармы «рождение» (mtha' bzhi'i skye ba). Если рождение имеет место истинно, то обязательно должно возникать по одному из четырех вариантов. Нагарджуна выдвинул идею о неприемлемости возникновения рождения ни по одному из этих вариантов и постарался доказать ее истинность в первой главе «Основ мадхьямики» («Праджнямуле»). Чандракирти тоже предпринимает попытку обосновать истинность этой идеи, но уже в более расширенном варианте, подвергая критике старые и новые концепции и доказательства истинности рождения с позиций мадхьямики-прасангики, что, по его мнению, является введением в правильное «понимание» мысли» (dgongs pa) Нагарджуны. Если будет доказа-

на неприемлемость рождения, то его придется признать не имеющим места истинно. То, что не рождается, не существует. Поэтому существование вещей тоже не имеет места истинно. И в таком случае вещи не имеют собственной сущности, собственного бытия, своего Я. Все вместе это называется доказательством отсутствия Я дхармы.

16. Школа санкхьи признает, что все вещи — явления пракрити. Поэтому фактически имеется только рождение из себя. Бесконечного рождения не будет, так как из-за природных условий и т. д. семя разрушается. «То самое будет уничтожать то же самое». Дальнейшее в основном является критикой различных идей санкхьи.

17. gnas skabs. Этот термин мы иногда переводим как «модус».

18. Dravya; rdzes, «субстанция». До этого рассматривалась идея тождества по сущности (ngo bo gcig pa) между причиной и плодом, а здесь — тождество субстанциональное (rdzes gcig pa). В базовой системе категорий тибетских прасангиков считается, что субстанционально тождественное с необходимостью является тождественным по сущности [Агван Даши, с. 78].

19. Термин gzhan pa nyid мы переводим как «инаковость» или «инаковое», а gzhan pa min pa nyid — как «неинаковость» или «неинаковое», чтобы отдифференцировать их от «иного» (gzhan), «отличного» (tha dad), «разного» (so so ba) и т. д.

20. Здесь имеются в виду мадхьямики-сватантрики, которые отрицали рождение в плане абсолютной истины и признавали его в плане относительной истины. Поскольку же рождение из себя отвергается с точки зрения обеих истин, то нет необходимости указывать: «в абсолютном смысле». Здесь заканчивается приведение доказательств, изложенных Чандракирти в «Разъяснении слов» («Прасаннападе»), и начинается рассмотрение доказательств, взятых из «Основ мадхьямики» Нагарджуны.

21. Т. е. сознание в виде перцептивного образа, возникающего при зрительном восприятии.

22. Хету — «создающий, действующий, воздействующий». Аламбана — «поддержка, опора, поддерживание, опирание на» (тиб. эквивалент «видимое, восприятие»). Саманантара «тесно примыкающий к» (тиб. эквивалент «сразу же после того»). Адхи-

пати — «хозяин, господин». В базовой системе категорий (bsdus grva) у тибетских прасангиков эти четыре условия определяются следующим образом. Аламбана, или объект (dmigs pa), — это условие, порождающее свой плод, последующее психическое как имеющее его вид (rnam pa), то есть синий объект порождает перцептивный образ синего, и т. д. Саманантара (de ma thag) — это условие, порождающее свой плод, психическое как ясное и ведающее. Так, при восприятии синего, существующего в виде потока моментов сознания, этим условием будет предшествующий момент — сознание, воспринимающее синее, или момент сознания умственного (мановиджняна) в виде синего, вклинившийся в этот поток. Адхипати (bdag po) — это условие, порождающее свой плод самостоятельно, независимо от другого. В ситуации зрительного восприятия этим условием являются глаза, а вообще адхипати-пратьяей считаются все вещи (dngos po), поскольку признаком вещи полагают способность выполнять функцию — порождать плод, и это они осуществляют независимо. Хету (rgyu) определяют как осуществляющее порождение своего плода и считают равнозначным адхипати, но в ситуации зрительного восприятия относят к «сознанию (видимого) глазом» [Муге Сандан, с. 360–361].

23. О шести причинах и их соотношениях с четырьмя условиями см. в: [Розенберг, 1991, с. 163 и далее].

24. Названия растений.

25. Несуществующее не может быть иным или тождественным чему-то существующему. Когда причина есть, плода нет, поэтому он не может быть иным по отношению к причине.

26. bya ba.

27. mig gi blo — то же самое, что виджняна глаз, т. е. сознание в форме зрительного перцептивного образа, или сознание (видимого) глазом. Здесь, вероятно, речь идет о тех вайбхашиках, которые полагали возможным одновременное существование причины и плода. Момент внешнего объекта — цветоформы, момент органа чувств — глаза, момент ощущения и момент различения возникают одновременно с моментом сознания (видимого) глазом (т. е. перцептивным образом), однако считаются их причинами. Эту теорию отвергли еще саутрантики, полагавшие, что причина

непременно должна предшествовать своему плоду. Идея одновременности причины и плода отвергается и Нагарджуной в первой главе «Основ мадхьямики».

28. phyi rol kyi don, или внешняя данность, т. е. все, что воспринимается как внешнее (не психическое).

29. Или: «Если не является порождающей».

30. Vāsanā bag chags.

31. Здесь речь идет о гносеологических сущностях вещей или, как их называют тибетцы, «принципах пребывания» (gnas lugs) вещей, поскольку существование онтологической сущности прасангики отрицают. Одна и та же вещь воспринимается по-разному обычным существом и святым, который в состоянии трансового погружения — самахиты непосредственно воспринимает «принцип пребывания» вещи. Воспринимаемую обычным существом сущность Чандракирти называют относительной, а воспринимаемую святым в самахите — абсолютной. Эти сущности лишены существования благодаря собственной сущности — не являются онтологическими сущностями, не обладают онтологической сущностью. Каждая вещь обладает только одной сущностью, которая делает ее отличимой от других вещей. Отношение между относительной сущностью данной вещи и ее абсолютной сущностью в связи с собственной уникальной сущностью вещи определяется тибетскими прасангиками как «отличие по обратно тождественному у односущностного» (ngo bo gcig la ldog pa tha dad pa). Обратно тождественное вещи (ldog pa) — не являющееся неявляющейся вещью. Операция обратного отождествления — абстрагирование. Так, например, дхарма «звук» обладает собственной гносеологической сущностью, которая отождествляется с ее собственным признаком — воспринимаемостью «сознанием слышимого ухом». Она также обладает вторичными признаками — сотворенностью и непостоянством, которые входят в целостное образование, называемое «дхармой звука», но могут быть выделены посредством обратного отождествления (абстрагирования), и в этом случае уже будут рассматриваться как отдельные дхармы. Поскольку они имеют разные признаки, то являются «отличными по обратно тождественному». Но они определяются и как тождественные по сущности (ngo bo gcig pa), поскольку если нечто явля-

ется сотворенным, то с необходимостью будет непостоянным, и наоборот. Поэтому отношение между этими двумя дхармами определяется как отличие по обратно тождественному у односущностного или как тождественное по сущности, но отличное по обратно тождественному. Аналогично, относительное и абсолютное являются разными сущностями, так как обладают разными признаками (отличие по обратно тождественному), но имеют место у каждой дхармы (тождество по сущности). Хотя относительное и абсолютное являются разными, но вполне совместимы у одной и той же вещи. Так, например, зависимое возникновение и существование вещи (относительное) не только совместимо с отсутствием у нее истинности наличия (абсолютное), но и с необходимостью связано с ним, потому что вещь может иметь зависимое существование только при отсутствии у нее собственной сущности и собственного бытия, которое и определяет лишенность истинности [см., напр., Жамьян Шадба, 1, л. 260Б и далее].

Тибетские прасангики называют подлинной истиной только абсолютную, а относительная истина — ложь, она признается истиной условно, это истинное для «обычного врожденного ума» (rang dga' ba'i blo lhan skyes), находящегося под влиянием неведения — признания истинности существования. Поэтому истина не может быть «основой подразделения» (dbye gzhi) двух истин, то есть тем, что подразделяется на две истины. В соответствии с сутрой «Встречи отца и сына» все махаянские философы признают такой «основой» предмет познания, или познаваемое (jñeya; shes bya), которым, согласно базовой системе категорий тибетских прасангиков, является то, что может быть объектом ума. Понятие предмета познания полагают равнозначным понятию существующего: если нечто является предметом познания, то с необходимостью является существующим, и наоборот [Агван Даши, с. 56]. Если относительное — ложь, а абсолютное — истина, то отношение между ними определяется категорией «прямой несовместимости взаимного отвержения» (phan tshun spangs kyi 'gal dngos), то есть должно выполняться следующее условие: если нечто определяется как одно из этой пары, то с необходимостью не должно определяться как другое, и невозможен третий вариант (phung po gsum pa) — является обоими или не является обоими.

На этом основании прасангиками делается вывод, что есть только две истины — абсолютная (подлинная) и относительная (условная, ложная) [Цзонхава, 1, л. 98А и далее].

32. Эти причины ошибочности познания тибетские прасангики называют преходящими, или случайными ('phral gyi rgyu 'krul), противопоставляя их «пришедшей с безначальности» причине ошибочности — врожденному признанию истинности существования вещей.

33. Пяти органам чувств и уму.

34. mu stegs can, *санскр*. «тиртики».

35. yon tan. Подробнее о них см. дальше.

36. pha rol, т. е. оппоненты, с которыми дискутируют.

37. gti mug («невежество, глупость, заблуждение, ослепление, умственное помрачение»), *санскр*. «moha» («обморок, сумбур, обман, заблуждение, ослепление») или, иногда, «тамас» («мрак, тьма, заблуждение, ошибка»). Оно обычно указывается как одна из основных (rtsa ba) клеш и один из трех главных ядов (dug gsum, т. е. страсть, гнев, невежество).

38. sgro 'dogs pa — приписывание.

39. Окутывать, покрывать, препятствовать, мешать (sgrib pa).

40. kun rdzob. Этот термин («полная темнота, полное невежество») обычно переводится как «относительное» и имеет своим санскритским эквивалентом saṃvṛti («окутывание, затруднение, препятствие, покрывающий, приближение»). Из сказанного следует, что невежество и неведение по-разному закрывают истинную природу сущего: первое затемняет видение и фактически является помраченностью (rmongs pa), а второе является ложным представлением, признающим истинность существования. Хотя они здесь и называются разными именами, но с точки зрения тибетских прасангиков они должны быть признаны видами неведения. Тибетские прасангики полагают, что неведение является сложным образованием, состоящим из трех основных структурных элементов — помрачения, ложного представления и сомнения [Жамьян Шадба, 4, л. 12Б и далее]. Очевидно, что помрачение является базовым элементом, наличие которого служит условием возникновения двух других. При этом помрачение не является чем-то монолитным, а существует в виде отдельных блоков, препятст-

вующих пониманию идей Учения и т. д., а также поддерживающих те или иные ложные представления. Очевидно, что и в данном случае имеется в виду комплекс ложного представления — признания истинности существующего и поддерживающего его помрачения.

41. Неведение (avidyā ma rig pa) подразделяется на имеющееся у обладателей клеш — сансарных существ и у не имеющих клеш святых, освободившихся от сансары, но не реализовавших всеведение Будды. Сватантрики подразделяют относительное на истинное (yang dag pa), способное выполнять функцию в соответствии с тем, как является (напр., воду в реке можно пить и т. д.), и ложное (log pa), не способное к этому (напр., вода миражного озера). Однако прасангики считают это неприемлемым, поскольку относительное — ложное, а ложное нельзя подразделять на истинное и ложное. Тибетские прасангики обычно утверждают, что они признают такое подразделение относительного на истинное и ложное только в связи и по отношению к «обычному врожденному уму» мирского существа (см. прим. 31), но не признают его в своей собственной системе. Эта идея стала настолько общепризнанной среди последователей Цзонхавы, что даже современные известные проповедники излагают ее как конечный взгляд прасангики по этому вопросу [см., напр., Тинлэй, с. 158–163]. Однако еще во времена Цзонхавы эта идея подверглась серьезной критике на том основании, что делала в принципе невозможными все философские построения в собственной системе прасангики, поскольку все они опираются на деятельность относительного ума, находящегося под влиянием признания истинности существования или оставшегося после его устранения следа. Поэтому в работах последователей Цзонхавы стали встречаться утверждения, что подразделение относительного на истинное и ложное признается и в их собственной системе [Гедун Дандар, 1, л. 92Б–93А; Жамьян Шадба, 2, л. 186А–187А; Хайдуб Чже, 1, л. 232А–233А]. Однако и до сих пор мы не видим ясного и четкого изложения этой концепции относительного [см., напр., Агван Нима, с. 672–700].

42. Термин «санскары» ('du byed) часто обозначает все феноменальное, возникающее зависимо.

43. Джанжа отмечает в связи с этим, что хотя относительное и не является для этих трех видов существ истинным, но это не означает отсутствия у них восприятия относительного как относительной истины, поскольку благодаря абхиджне они непосредственно ведают умы других существ, воспринимающих относительное как истинное [Джанжа, 1, л. 102Б].

44. Здесь имеются в виду два состояния: состояние трансового погружения — самахиты, в котором отсутствует явленность (spros pa) относительного вообще, и состояние после выхода из самахиты, в котором эта явленность имеется. Прасангики полагают, что у святых, избавившихся от клеш, эта явленность вызывается следом, оставшимся после устранения признания истинности существующего. В соответствии с этим тибетские прасангики отрицают наличие у Будды, устранившего указанный след, этой явленности, возникающей «со стороны самого» Будды, то есть из-за него самого. Однако относительное ему все-таки является, но только благодаря всеведению и в связи с явлением относительного другим существам [Жамьян Шадба, 2, л. 35А и далее].

45. Цзонхава поясняет, что здесь речь идет только о прекращении движения (rgyu ba) — действия концептуального ума (vikalpa; rnam rtog), а не о прекращенности действия сознания и всех психических элементов, поскольку у Будды есть великое сострадание, мудрость всеведения и другие факторы, признаваемые психическими элементами [Цзонхава, 1, л. 108Б].

46. Svabhāva; rang bzhin. Это — подлинное бытие или истинная природа сущего, которая определяется отрицательным признаком как несотворенная и независимая. Приписывание (sgro 'dogs) существования несуществующему обычно считают ложным и относят к неведению. Хотя подлинное бытие тоже лишено истинности существования, но приписывание ему существования с точки зрения относительной истины называют неложным приписыванием (sgro 'dogs phyin ci ma log), поскольку отрицание существования этой свабхавы сделало бы бессмысленным все предпринимаемое ради ее постижения и обретения [Гедун Дандар, 1, л. 60Б]. Эта свабхава называется абсолютным (paramārtha; don dam, букв. «высшая цель, благо, предмет, смысл» и т. д.), поскольку является высшим из постигаемых предметов, познание которого

является конечной целью и высшим благом. Она называется истиной, потому что имеет место именно так, как является в состоянии трансового погружения — в самахите [Джанжа, 1, л. 106А–106Б].

47. so sor rang rig — «постигаемое каждым лично», всегда относится к абсолютной истине.

48. Название зерен, имеющих целебные свойства.

49. Наиболее известные подразделения дхарм — по скандхам, дхату и аятанам. Подробнее об этом см. в: [Щербатской, 1988; Розенберг, 1991].

50. В «Сутра-санчае» такое видение уподобляется видению пустого пространства:

Существа употребляют выражение: «Видеть пространство».
Подумайте (над) смыслом этого: «Как видят пространство?»
Так видят и дхармы. [Гл. 12, ст. 9.]

При восприятии пространства нельзя сказать, что видят что-то конкретное, но нельзя назвать это и отсутствием видения.

51. Гедун Дандар отмечает в связи с этим, что хотя переживаемое при непосредственном видении абсолютного и не может быть объяснено святым и понято обычным существом именно так, как оно имело место, но это не означает, что оно не может объясняться и пониматься. Так, в сутрах и работах святых можно встретить объяснения абсолютного, которые могут быть поняты концептуально при их изучении и обдумывании. *«Приходим к тому, поскольку, например, хотя не имеющий дефекта зрения индивид и не может объяснить имеющему дефект зрения то, как он сам непосредственно постигает отсутствие волосков в "носороге", но вообще может объяснить, что в "носороге" волосков нет, и хотя имеющий дефект зрения индивид и не может постичь то, как постигается первым, но вообще может понять, что волосков в "носороге" нет»* [Гедун Дандар, 1, л. 105А–105Б].

52. Невоспринимаема обычными существами и как онтологическая сущность.

53. tshad ma. Этот термин означает также «верное, или правильное, познание» (pramāṇa). Хотя в данном отрывке он для удобства и переводится словом «авторитет», однако тибетские комментаторы поясняют, что речь здесь идет именно о прамане — «верном познании» [Цзонхава, 1, л. 113А–113Б]. Праманой обычно

называют познание, которое не обманывается, не ошибается в своем объекте. Если познание не подвержено действию случайной причиной ошибочности и устанавливает соответствие между явлением объекта и пребыванием в действительности, то в мире его считают верным — праманой. Но прасангики полагают, что такое познание находится под влиянием «пришедшей с безначальности» причины ошибочности — признания истинности существования вещей, поэтому его нельзя в конечном итоге признать неошибающимся познанием, а значит, и праманой. В соответствии с этим праману подразделяют на два вида: имеющую место при исследовании в плане относительной истины и имеющую место при конечном исследовании в плане абсолютной истины. Поэтому мирская прамана может быть авторитетной только в плане относительной истины. [Подробнее об этом см. в: Жамьян Шадба, 5].

54. То есть при исследовании, проводимом в плане абсолютной истины. Устанавливаемое относительной праманой не может опровергать устанавливаемое праманой абсолютной.

55. В работах прасангиков часто говорится о соответствии с признаваемым в мире и т. д. Это связано с тем, что еще Дигнага установил в качестве одного из критериев признания истинности выдвигаемой идеи соответствие с признаваемым в мире и неопровергаемость им.

56. Если дикого быка поймали и он стал домашним, и если дикий бык действительно («благодаря собственному бытию») является иным по отношению к домашнему быку, то когда домашний бык умрет, дикий бык будет продолжать жить, поскольку он иной и существует действительно. Аналогичное рассуждение можно привести и в отношении обычного человека, который стал святым [Цзонхава, 1, л. 115Б].

57. Здесь речь идет о двух первых из двенадцати членов зависимого возникновения. Цзонхава указывает, что эта цитата из «Лалитавистары» [Цзонхава, 1, л. 116А].

58. Собственным признаком (svalakṣaṇa; rang gi mtshan nyid) здесь называется качественно определенное бытие вещи, которое непосредственно (mngon sum) и прямо (dngos) воспринимается органами чувств или умом. Мадхьямики-сватантрики полагают,

что если нечто является собственным признаком — воспринимается непосредственно и прямо и не опровергается другим восприятием или умозаключением как являющееся результатом действия случайной причины ошибочности, то оно с необходимостью должно опираться на собственную сущность и собственное бытие, иметь их в относительном плане. Это называется признанием наличия благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid gyis grub pa) в плане относительной истины. Они также признают рождение такого собственного признака в относительном плане. В состоянии трансового погружения — самахиты исчезают все явления вещей. Поскольку уничтоженной считается вещь, которая прежде существовала, а потом перестала существовать, при вхождении в самахиту происходит уничтожение вещей, и причиной этого является мудрость, непосредственно воспринимающаяся шуньяту. Но если рождение и рождающееся (собственный признак действительно имеет место) обладают собственным бытием, то не могут уничтожаться мудростью, поскольку уничтожаться может только не имеющее собственного бытия [Цзонхава, 1, л. 116Б и далее; 2, л. 104А].

59. Паратантрой (paratantra; gzhan dbang, букв. «власть другого») обычно называют то, что возникает благодаря причинам и условиям [«Сандхинирмочана», гл. 6]. Виджнянавадины считают паратантру имеющей место истинно и благодаря собственному бытию и подразделяют ее на нечистую — порочные скандхи и чистую — мудрость святого в период «послеобретения» и Тело Будды, обладающее 32 признаками и 80 знаками (mtshan dpe) [Жамьян Шадба-второй, 2, с. 139–140]. Поскольку они полагают, что возникающее зависимо (паратантра) в действительности лишено подразделения на воспринимаемое и воспринимающее, которые не признаются субстанционально отличными, то предмет — основа, или сущность, паратантры (paratantrarūpa; gzhan dbang gi dngos po, gzhan dbang gi ngo bo), — считается лишенным такого подразделения сознанием, воспринимаемым путем непосредственного самопознания. Эта лишенность такого подразделения и называется здесь шуньятой, однако эта шуньята не является лишенностью собственного бытия или истинности существования.

60. Это идея мадхьямиков-сватантриков.

61. Гедун Дандар отмечает, что эти слова цитирует Нагарджуна в «Юктишаштике», но не указывает, из какой именно сутры они взяты [Гедун Дандар, 1, л. 112Б].

62. Этими словами Будда обычно начинал объяснение зависимого возникновения. Подлинной истиной является только абсолютная, а на относительную истину опираются только в качестве метода постижения абсолютной. Поэтому когда абсолютная истина установлена и постигнута, нет никакой необходимости проводить исследования в плане относительной истины.

63. kun nas nyon mongs и, соответственно, rnam par byang ba. Это две стороны (phyogs) четырех истин: первое относится к двум первым истинам, а второе — к двум последним (см. гл. 5). «Сущности вещей» здесь — существующее субстанционально (rdzes kyi bdag nyid).

64. Цзонхава поясняет, что если нечто имеет место благодаря собственному признаку, то должно иметь место абсолютно, а значит, и быть установленным при проведении исследования в плане абсолютной истины. Но поскольку оно не установлено в плане абсолютной истины, то должно быть отвергнуто и в плане относительной истины, так как все эти исследования одинаково опираются на истинный аргумент, то есть имеют логически приемлемую форму [Цзонхава, 2, л. 107Б].

65. Если воспринимаемые непосредственно и прямо вещи и их рождение не имеют места с точки зрения обеих истин, то должны отсутствовать и не могут восприниматься точно так же, как и рога зайца.

66. Хотя отражение лица в зеркале не имеет места благодаря собственному признаку в качестве лица, но порождается причинами и условиями — чистым зеркалом, светом и т. д., а также само порождает в сознании определенный перцептивный образ, выполняя функцию аламбана — пратьяи, или «опоры-условия». То, что порождается и само порождает, никак не может быть отсутствующим. Поэтому следует разграничивать понятия существования и существования благодаря собственному бытию, несуществования и несуществования благодаря собственному бытию [Гедун Дандар, 1, л. 113А].

67. Название класса существ, которых полагают способными создавать иллюзорные города.

68. Одной из важнейших проблем для буддийских философов было установление того, каким образом деяние может породить кармический плод через долгое время после его совершения. Гедун Дандар называет шесть основных концепций реализации кармического плода деяния [Гедун Дандар, 1, л. 115Б–116А]. 1) Некоторые представители школы вайбхашика считают, что плод порождается возникшим благодаря деянию и отличным от него особым элементом — випраюкта-санскарой (элементом-соединителем, или силой, не связанной с сознанием и не относящейся к материальному — рупе), которую они называют «дхармой непропадания впустую деяния» (las chud mi za ba'i chos), подобной «письменному долговому обязательству с печатью» (bu lon gyi spangs rgya ste yi ge). Эта идея была рассмотрена и подвергнута критике Нагарджуной в «Основах мадхьямики» («Праджнямуле») [гл. 17, ст. 12 и далее]. 2) Другие сторонники этой школы считают непосредственной причиной кармического плода випраюкта-санскару «обретение» (thob pa), которая входит в число 14 випраюкта-санскар, принятых большинством вайбхашиков. 3) Так называемые «кашмирские вайбхашики» полагают, что при совершении деяние оставляет в потоке скандх отпечаток (bag chags), который созревает и порождает плод. 4) Некоторые мадхьямики-сватантрики и «следующие авторитетным текстам» (lung gi rjes 'brangs pa) виджнянавадины считают, что плод порождается оставшимся в алае-виджняне после совершения деяния отпечатком, который «вскармливается» последующими условиями. Алая-виджняна (kun gzhi'i rnam shes, букв. «сознание — основа всего») — это *«сознание (читта), которое является не относящимся к "покрову" (sgrib) нейтральным элементом (lung ma bstan), полагается очень устойчивым (brtan) потоком и "основой запечатления" отпечатков»* [Агван Нима, с. 329]. «Основа запечатления» (bsgo'i gzhi) — то, в чем оставляют отпечатки совершаемые деяния и реализуемые клеши, носитель кармы и клеш. 5) Саутрантики, «следующие доказательствам» (rigs pa'i rjes 'brangs pa) виджнянавадины, йогачарья-мадхьямики-сватантрики и последователи Бхававивеки — основателя школы сватантрика признают, что плод порождается оставшимся в мано-

виджняне (yid kyi rnam shes, «сознание умственного») после совершения деяния отпечатком, который «вскармливается» последующими условиями. 6) У прасангиков есть несколько идей, которые они обычно не связывают между собой и не приводят в единую систему. Первая была выдвинута Нагарджуной в «Основах мадхьямики» [гл. 17, ст. 21 и далее] и рассматривается Чандракирти в этой работе. Вторая была выдвинута Чандракирти в «Разъяснении слов» («Прасаннападе») и проанализирована тибетскими прасангиками в разных работах. Она состоит в том, что совершенное и «уничтожившееся» (zhig pa) деяние существует в неком инобытии в качестве вещи (dngos po), то есть, согласно принятому определению вещи, способного выполнить функцию, породить нечто. Третья идея связана с критикой концепций «основы запечатления», принятых в других школах. Тибетские прасангики отвергают их и полагают главной «основой запечатления» «только индивида» (gang zag tsam) или «только я» (nga tsam), условное и номинальное существование которого признается в связи и по отношению к скандхам (phung po lnga la bzten nas btags pa), а второстепенной, или дублирующей, «основой» считают сознание — читту. Иногда высказывается мнение, что «уничтоженное» деяние существует в виде отпечатка, но эта идея не была разработана. Механизм образования отпечатков, их «вскармливания» и порождения ими кармических плодов детально рассматривается в работах по докторине зависимого возникновения (rten 'brel) [см., напр., Суматишилабхадра; Жамьян Шадба, 4].

69. Vāsanā; bag chags. В зависимости от контекста мы переводим этот термин как «след», «отпечаток», «привычка», «наклонность». Совершение деяния оставляет в сознании след, отпечаток, который, будучи вскормлен жаждой и приверженностью (восьмым и девятым членами зависимого возникновения), порождает плод полного созревания — рождение и т. д. Этот же отпечаток являет себя как привычка к совершению данного деяния. Клеши тоже имеют такие отпечатки, которые являют себя как наклонности даже тогда, когда избавились от клеш. У виджнянавадинов отпечаток означает также некую способность (nus pa), силу, вызывающую явление виджняны в той же форме, которая создала отпечаток.

70. de dang skal ba 'dra ba'i las. Цзонхава поясняет, что здесь речь идет о том виде или блоке кармы, которая «осуществляет забрасывание ('phen byed) в рождение» и называется также однородной (rigs mthun) со скандхами, получаемыми в том рождении [Цзонхава, 1, л. 130Б].

71. Цзонхава поясняет, что в момент смерти ум «обращается, поворачивается» (phyogs pa) к блоку кармы, которая должна реализовать следующее рождение и переживаемое в нем. Хотя это и не является воспоминанием тех деяний, совершение которых привело к образованию этого блока, но при этом происходит актуализация — «пробуждение» (sad) именно данного блока [Цзонхава, 1, л. 130Б].

72. nges pa. В отношении деяний этот термин означает, что плод полного созревания деяния обязательно (nges pa) будет «вкушен». В отношении же плода полного созревания деяния он означает, что деяние не будет порождать этот плод бесконечно.

73. mi dmigs pa, или невосприятие. Здесь имеется в виду, что при постижении благие и неблагие деяния не воспринимаются как имеющие место благодаря собственному бытию — действительно, истинно.

74. nges pa. Здесь речь идет о людях, признающих реальность кармы, т. е. относительное, и занимаются детальным исследованием того, от какой именно причины и какой именно плод возникает. Это бесполезное занятие, так как реализация конкретного кармического плода «неохватна умом» (bsam gyis mi khyab pa) обычного существа и является объектом восприятия только святых высших уровней и Будды. Чтобы прекратить это бессмысленное дело и задействовать у них абсолютное, Будда и говорит так. [Цзонхава, 1, л. 132А].

75. gdul bya, или «воспитываемые» Буддой, т. е. буддисты. Здесь также подразумевается, что идея алая-виджняны излагалась для воспитания существ определенного типа.

76. rjes su 'dzin pa, т. е. чтобы поддержать на пути совершенствования.

77. В соответствии с одной из концепций буддийской герменевтики (drang ba dang nges pa'i don rnam 'byed), смысл (don) высказывания Будды признается несовпадающим с непосредственным

смыслом этого высказывания (dngos zin, sgras zin) при наличии трех элементов: 1) можно указать, что именно при этом действительно подразумевалось (dgongs pa); 2) необходимость (dgos pa) или цель, ради достижения которой это говорилось (обычно этой целью считается поддержка группы лиц определенного типа — склонных к занятиям практикой хинаяны и т. д.); 3) непосредственный смысл этого высказывания может быть опровергнут (dngos la gnod) смыслом других высказываний, непосредственным восприятием и умозаключением [Гедун Дандар, 7, л. 2Б и далее].

78. Т. е. когда кому-то что-то нравится (dga' ba).

79. Тибетские прасангики полагают, что непосредственный смысл высказывания является истинным смыслом высказывания, а смысл высказывания — установленным, если на основании трех критериев (см. прим. 77) определяют, что они совпадают (это первый — обычный подход), или если это высказывание содержит объяснение абсолютной истины (это второй — особый подход). Такой смысл называют истинным, или установленным (nītārtha; nges pa'i don). Если же эти смыслы не совпадают (первый подход) или высказывание содержит объяснение относительной истины (второй подход), то непосредственный смысл такого высказывания называют условным, прямым или ведущим к установлению истинного смысла, а смысл высказывания — подлежащим установлению (neyārtha; drang ba'i don) [Цзонхава, 2, л. 42А–42Б].

80. Чтобы подчеркнуть различие речи Будды и других существ, в сутрах и т. д. одни и те же понятия выражаются в речи Будды и других существ разными словами. Здесь Будда говорит: «Я (bdag)» и «Мое (bdag gi)». Чандракирти же говорит «я» (nga) и «мое» (nga'i).

81. shar gyi ri bo'i sde pa dang mthun pa'i tshigs su bcad pa. Цзонхава указывает, что пурвашайла относится к махасангике — одной из школ вайбхашики. Поэтому цитируемый текст является хинаянским [Цзонхава, 1, л. 136А].

82. Dharmadhātu; chos kyi dbyings, или сфера, в которой все дхармы пребывают в действительности, сфера абсолютного пребывания дхарм, абсолютное, дхармакая. «Кальпа сжигания» — период, когда некий конкретный мир будет уничтожаться посредством элемента «огонь».

83. Мир Желаний — камадхату, Мир Форм — рупадхату, Мир Бесформенного — арупадхату.

84. alaya (*санскр.*) — «жилище, дом, местопребывание», kun gzhi (*тиб.*) — «основа (причина, источник) всего».

85. rtog pa'i dra ba. О предмете — основе паратантры см. прим. 59.

86. Цзонхава поясняет, что здесь имеется в виду нечистая (ma dag) паратантра (вернее, сущность или предмет — основа нечистой паратантры — порочных скандх), являющаяся в качестве субстанционально отличных предметов: воспринимаемого и воспринимающего. Она называется «основой явления» (snang gzhi) этих двух — тем, что является в качестве них. Поэтому она является причиной возникновения ошибочного представления о существовании внешней данности, причиной связанности (стороны полного осквернения — самклеши, двух первых из четырех истин святого) и освобождения (стороны совершенного очищения — двух последних истин) [Цзонхава, 1, л. 138Б–139А].

87. Таким образом, шуньятой здесь называют лишенность — отсутствие у паратантры подразделения на воспринимаемое и воспринимающее, которые являются субстанционально отличными. Постижение такой шуньяты полагают путем освобождения.

88. spros pa thams cad kyi yul, букв. «объект всех проявлений». Указывают три вида явления алая-виджняны: индрии (глаза и т. д. — dbang po), их объекты (цветоформа и т. д. — don) и отпечатки — васаны (bag chags). Васану определяют как специфическую способность, или силу (nus pa), которая может реализовать особый плод — кармический плод деяния и т. д. или последующий поток однородных моментов (rigs 'dra phyi ma) дхармы. При подразделении васан на три вида первым указывают именование (ābhilāpa; mngon par brjod pa), которое полагают причиной присоединения имени к обозначаемому им предмету или семенем, являющимся специфической причиной возникновения «сознания умственного» — мановиджняны (yid shes), дающей наименования сущностям и особенностям всех дхарм. Именование называют васаной проявления (spros pa'i bag chags), поскольку оно порождает проявление (spros pa) активности ума в отношении всевозможных объектов. (Агван Нима, с. 337–338; Дадхан Тугже, л. 8Б, 19А].

Бытие сущности паратантры не является объектом деятельности вербально-концептуального ума (sgra rtog gi spros pa), так как именование производится в отношении существующих условно вещей. Поэтому сколько бы ни существовало именование, сущность паратантры не именуется.

89. Т. е. сознание видимого глазом, слышимого ухом и т. д.

90. Т. е. глазами.

91. gzugs, т. е. цветоформа.

92. Здесь имеются в виду 18 классов элементов — дхату. Это шесть объектов — вишая (цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое, дхарма), шесть индрий (глаза, уши, нос, язык, тело, способность ума) и шесть видов сознания — виджняны (сознание — виджняна (видимого) глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, ощущаемого телом и мыслимого умом).

93. Аятана, или база дхармы — нечувственные объекты, то есть не относящиеся к воспринимаемому органами чувств. Здесь же имеются в виду цветоформы, запахи, вкусы и т. д., воспринимаемые виджняной ума в сновидении.

94. Эквиваленты «Я». Ствол упоминаемого далее бананового дерева — пустотелый, не имеет сердцевины.

95. Здесь, вероятно, опечатка. Должно быть: «виджняна существует».

96. rnam pa.

97. smin pa. Если некогда воспринимались волоски, то это восприятие оставило след — отпечаток в сознании. В результате «созревания» этот отпечаток становится наклонностью виджняны являться в виде волосков. «Созревшая наклонность» обретает способность являть сознание в виде волосков и называется здесь способностью (nus pa).

98. Здесь рассматриваются взаимоотношения между уже существующей виджняной и способностью. Если способность принадлежит виджняне (шестой падеж в санскрите — падеж принадлежности, или генитивный), то виджняна будет и порождающей, и порождаемой, так как она обладает способностью порождать виджняну. Если способность является причиной возникновения виджняны (пятый падеж «исходный, причины» — аблатив), то и это неприемлемо, так как виджняна уже существует.

99. khyad par и khyad par du bya ba. Так, например, непостоянство может быть у звука и т. д. Имеющееся у звука называется «непостоянством звука», или звуковым непостоянством». Непостоянство здесь служит отличаемым, или «отличаемой основой» (khyad gzhi), а звук, или «звуковое», — отличительной особенностью или «дхармой — отличием» (khyad chos). Если отсутствует «дхарма — отличие» (звук), то неприемлемо нечто называть «отличаемой основой», поскольку несуществующее нельзя охарактеризовать как являющееся или не являющееся чем-то.

100. Гедун Дандар указывает, что эта цитата из «Абхидхармакоши» Васубандху [Гедун Дандар, 1, л. 124Б].

101. Если некую дхарму полагают будущей, то ее признаком является «будущее». Поскольку дхарму обычно считают тождественной своему признаку, то будущим называют такую дхарму, которая обладает признаком будущего. В таком случае, будущее — это то, что имеет причину, но не родилось из-за неполноты условий. Так, например, росток риса определяется как будущее, если на зимнем поле лежит зернышко риса [Агван Нима, с. 111]. Сын бесплодной женщины и другое несуществующее не могут быть будущим, так как полагают, что несуществующее не имеет причины и не возникает. Пространство и другое постоянное тоже не признаются будущим, так как оно уже существует. Виджняну можно назвать будущим только тогда, когда будет в наличии порождающая ее способность. При отсутствии же виджняны нет и ее способности. Поэтому виджняну нельзя назвать будущим. Термин «будущность виджняны» (rnam shes kyi 'byung 'gyur ba nyid) означает элемент нерожденности виджняны во время наличия ее причины [см., напр., Агван Даши, с. 259]. Отсутствие этого элемента и называется отсутствием будущности виджняны.

102. Здесь в качестве эквивалента слова «поток» берется санскритское saṃtānuniḥ, корнем которого является tānu. Но обычно в качестве такого эквивалента фигурирует sam tana, образованное от глагола samtan — «развиваться в (определенном) направлении, распространяться, связывать» и т. д.

103. Если две дхармы являются действительно взаимно отличными благодаря собственным признакам и это их отличие имеет место истинно, то нельзя будет признать, что они принадлежат

одному недифференцируемому потоку (rgyun tha dad pa) и на этом основании признать их неиными. Прасангики отрицают существование потока в плане двух истин, хотя и оперируют понятием потока в связи и по отношению к мирской системе познания.

104. gcig la gcig med pai stong pa nyid.

105. Или низшей (tha shal). В «Ланкаватара-сутре» сказано: «Что же за шуньята — отсутствие одного в другом? Такое: в чем нет чего-то, следует называть пустым — лишенным (шуньята) того. Махамати, так и общие и собственные признаки всех дхарм отсутствуют друг в друге. Поэтому должны называться пустыми — отсутствующими друг в друге. Махамати, эта шуньята (несуществование) одного в другом — низшая. Она должна быть полностью отвергнута тобой» [цит. по: Жамьян Шадба, 6, л. 133А]. В системе саутрантиков несуществование одного в другом рассматривается как один из четырех видов несуществования [Агван Нима, с. 100].

106. Есть две «Шикша-самуччаи» — Нагарджуны и Шантидэвы. Здесь, вероятно, цитируется текст Нагарджуны, поскольку Шантидэва написал свою работу уже после создания «Введения в мадхьямику».

107. Вообще, индрия (dbang po) — способность, органы 1–5 — органы чувств, 6 — мозг, 7 и 8 — половые органы, 9 — вероятно, сердце (или некая сила, поддерживающая жизнь), 15–19 — относятся к 37 элементам стороны Просветления.

108. mi dmigs, т. е. непредставима, невоспринимаема.

109. yid la byed pa. Если клеша страсть настолько сильна, что мешает плодотворным занятиям практикой (особенно практикой трансовых состояний — дхьяны), то для ее ослабления рекомендуют созерцать неприятное — гниение и разложение своего тела, наполнение своими скелетами всего обозримого пространства и т. д. Если при таком созерцании виджняна имеет место благодаря собственному бытию, то и ее объекты (скелеты и т. д.) тоже должны быть истинной сущностью, то есть иметь место действительно [Цзонхава, 1, л. 152].

110. Если считают, что созерцаемые йогом объекты точно такие же, как и обычные объекты чувственного восприятия, то и посторонние тоже должны были бы видеть эти скелеты и т. д.

111. Эта строчка — цитата приведенного ранее.

112. В связи с рассмотрением этого места тибетские прасангики проводят исследования трех ситуаций восприятия — у обладателя дефекта зрения, йога и прета, и приходят к выводу об их принципиальном различии, хотя и констатируют наличие у них сходства в отсутствии перцептивных троек в плане абсолютной истины и их существовании в плане истины относительной. В первой ситуации нет объективно существующего предмета, поэтому такое восприятие не является достоверным, а полученное при этом знание будет ложным. Во втором случае тоже нет существующего объективно предмета, поэтому и восприятие не является достоверным, но познание при этом не будет ложным, поскольку возникновение этого восприятия вызывается сознательным приложением усилий к визуализации с определенной целью. В третьем же случае восприятие достоверно и полученное знание не является ложным, так как воспринимаемый предмет существует объективно и нет никаких внешних или внутренних причин, вызывающих ошибочность восприятия. В связи с этим местом тибетские прасангики построили очень интересную концепцию, объясняющую, почему происходит так, что когда прет, человек и бог одновременно смотрят на чашку с жидкостью, то первый видит в ней гной, второй — чистую воду, а третий — нектар (а бог Мира Бесформенного воспринимает пустое пространство). Эту концепцию можно назвать теорией многовариантности существующего. Вещи рассматриваются на двух уровнях — уровне наличия (grub pa) и уровне рождения, или явления (snang ba), поскольку, согласно мадхьямикам, что не имеется в наличии, то не рождается. В ситуации восприятия тремя существами одной чашки с жидкостью на уровне наличия в силу общей кармы этих существ имеется одно, обладающее тремя частями. При вступлении же в перцептивный контакт конкретного индивида с этой чашкой на уровне рождения воспринимается только одна часть, соответствующая его индивидуальной карме, которая выступает здесь в качестве адхипати-пратьяя, или «хозяина — условия» (bdag po'i rkyen). Если бы вещь существовала истинно — обладала собственной сущностью, собственным бытием и собственным признаком, то такое было бы просто невозможно. Но у не имеющей места истинно вещи все это

вполне приемлемо [Цзонхава, 1, л. 153А и далее; Гедун Дандар, 1, л. 125Б и далее; Жамьян Шадба, 1, л. 314А и далее].

113. Эпитет Будды.

114. В базовой системе категорий тибетских прасангиков признаком несуществующего считается невоспринимаемость (неустанавливаемость) верным прознанием — праманой (Агван Нима, с. 100].

115. rang rig pa. Здесь имеется в виду непосредственное (mngon sum) самопознание, которым, согласно определению, является отдельное сознание в виде воспринимающего ('dzin rnam), обнаруживаемое при смотрении внутрь. Когда, например, при восприятии кувшина сознание принимает вид воспринимаемого (gzung rnam), то при этом оно познает — сознает и самое себя. Полагают, что оно при этом является в особом «виде воспринимающего», обращенном не наружу, а внутрь [Муге Сандан, с. 351–351; Агван Даши, с. 108].

116. Непосредственное самопознание признается частью саутрантиков (Дхармакирти, Дхармоттара и т. д.), частью виджнянавадинов и йогачарья-мадхьямика-сватантриками (Шантиракшита, Камашила и т. д.).

117. Т. е. не по очереди (одно за другим), а сразу.

118. Признаками психического обычно называют ясность — прояснение (gsal ba) и ведение (rig pa), причем первое относят к сознанию, а второе — к уму (blo) [Жамьян Шадба, 7, с. 1–5].

119. nyams su myong ba.

120. При восприятии синего и других объектов человек всегда сознает, что он воспринимает синее и т. д., то есть ведает, переживает, «вкушает» (myong ba) виджняну, явившуюся в виде синего и т. д. Эту виджняну «вкушает» либо другая виджняна, либо она сама. В первом случае другая виджняна может быть однородной с ней (то есть в виде синего) или иной, одновременной с ней или иметь место после нее. Если эту виджняну «вкушает» отличная от нее другая виджняна, имеющая место одновременно с ней, то вторую виджняну должна будет «вкушать» третья и т. д., поэтому приходим к бесконечному числу существующих одновременно виджнян, что совершенно неприемлемо. Если она будет «вкушаться» последующей виджняной, то и вторая виджняна

должна будет «вкушаться» следующей за ней третьей виджняной и т. д., поэтому процесс «вкушения» никогда не завершится. Если она «вкушается» следующей за ней однородной (rigs mthun) виджняной, тогда будет совершенно непонятным, почему эта вторая виджняна (в виде синего) «вкушает» не свой непосредственный объект (синее), а предшествующую ей такую же виджняну. Не может ее «вкушать» и существующая одновременно с ней такая же виджняна, поскольку одновременное существование в потоке одного индивида двух однородных виджнян (например, виджнян [видимого] глазом) неприемлемо. Когда же смотрят на пестрое, то однородные виджняны в виде синего, белого и т. д. возникают по очереди, но настолько быстро, что кажутся имеющими место одновременно. Поэтому следует признать, что одна и та же виджняна «вкушает» и объект — синее и т. д., и саму себя [Цзонхава, 1, л. 156Б–157А].

121. Здесь речь идет о двух видах виджнян: виджняне вспоминающей (dran pai shes pa) и виджняне переживающей (nyams su myong ba'i shes pa).

122. ma grub pa — «не имеющее места, недоказанное». На основании наличия воспоминания доказывает существование самопереживания как его причины. Но с точки зрения абсолютной истины рождение из себя и другого уже было опровергнуто. Поэтому истинность существования воспоминания отвергается. То, что не имеет места истинно, не может выдвигаться в качестве аргумента для доказательства чего-либо.

123. Доказывать самопознание на основании воспоминания так же неприемлемо с точки зрения логики, как и доказывать непостоянство звука на основании воспринимаемого глазами («Звук непостоянен, поскольку воспринимается глазами»).

124. Здесь рассматривается случай, когда некий человек по имени Майтрея переродился и получил в новом рождении имя Упагупта. Если виджняна вспоминающая и виджняна переживающая — «вкушающая» объект — имеют место истинно и являются иными по отношению к друг другу, а именно — «обладателем объекта» и объектом, то они должны быть совершенно независимыми друг от друга, так как имеющее место истинно невозможно признать существующим зависимо. Поэтому первая не может вос-

принимать вторую точно так же, как виджняна Упагупты не может вспоминать пережитое виджняной Майтреи.

125. Объект и «обладатель объекта» при восприятии синего не являются иными по отношению к объекту и «обладателю объекта» при воспоминании. Так, синее является объектом и при восприятии синего, и при воспоминании: «Видел синее». Если синее было увидено моей виджняной, то было увидено мной. Вспоминается тоже мной. Значит, в обоих случаях имеется и общий «обладатель объекта» — индивид, Я. Если при восприятии и воспоминании имеется один и тот же объект — синее и один и тот же «обладатель объекта» — индивид, то виджняна переживающая не является чем-то принципиально отличным от виджняны вспоминающей. И если вторую нельзя охарактеризовать как «вкушающую» себя, то это же следует отнести и к первой. Отсутствие отличия между двумя этими виджнянами делает возможным их отнесение к одному потоку и определение отношения между ними как причинно-следственного. Кроме того, это позволяет объяснить возникновение воспоминания, не прибегая к идее самопереживания, так как связующим звеном между двумя этими виджнянами является индивид [Хайдуб Чже, 1, л. 221А–221Б; Гедун Дандар, 1, л. 133А–133Б].

126. Т. е. не устанавливается при исследовании, проводимом в плане абсолютной истины.

127. Эпитет Будды.

128. Вариант: «Знаток Мира поучал, не услышав (это) от других».

129. bde bar gzhegs pa — букв. «ушедший в блаженстве», эпитет Будды.

130. Эпитет Будды.

131. Или восемь дхарм мира ('jig rten gyi chos brgyad).

132. Это четыре ложных представления (phyin ci log bzhi).

133. rang dbang.

134. Цзонхава указывает, что эта цитата из «Объяснения трех обетов» (sdom pa gsum bstan pa).

135. Речь идет о сутре «Десять ступеней».

136. Системы 12 членов. В данном случае эти члены рассматриваются в «порядке возникновения» (lugs 'byung).

137. Поскольку именно сознание является деятелем — творцом деяний, и весь мир является плодом этих деяний, то сознание является творцом — создателем мира. В этом смысле и следует понимать выражение: «Три Мира — только сознание».

138. gtso bo. Так, или spyi gtso bo, называют пракрити.

139 Или «ниргрантхам» — джайнистам.

140. chos kyi khud pa. Эти слова, по мнению Цзонхавы, означают, что именно то учение, которое равно далеко от крайностей принятия бытия и небытия, является высшим Учением [Цзонхава, 1, л. 172Б].

141. spong pa dkar po. Цзонхава указывает, что здесь имеются в виду те джайнисты и буддисты, которые считают деятелем существующие субстанционально скандхи и т. д. [Цзонхава, 1, л. 172Б].

142. По мнению тибетских прасангиков, мысль Чандракирти состоит в следующем. Слово «именно» или «только» (tsam) в выражении, «именно (только) сознание» (sems tsam) указывает на то, что Будда, говоря: «Три Мира — только сознание», имел в виду, что творцом мира является именно сознание, а не Ишвара и т. д., но не имел в виду отрицание внешней данности (существует, мол, только сознание).

143. gtso bo nyid. Речь здесь идет о том, что играет главную роль в мире — сознание, рупа или нечто иное.

144. bdag nyid chen po — «великое существо», эпитет Будды.

145. Сознание является третьим из 12 членов. Ему предшествует неведение и деяние санскары — непрямая и прямая причина.

146. В сутре «Десять ступеней».

147. Совершенное деяние, как правило, может породить свой плод — сознание, то есть воплощение при перерождении, только тогда, когда оставленный им в сознании отпечаток «полностью созрел» благодаря «вскармливанию» жаждой и привязанностью.

148. Здесь 12 членов описаны в абхидхармовском варианте. Тибетцы создали свою очень оригинальную концепцию 12 членов [см., напр., Суматишилабхадра; Жамьян Шадба, 4].

149. В тексте «не должен». Возможно, что он здесь решает не покидать феноменальное — санскары.

150. rdzes su yod pa. Слово «взгляд» (lta ba) обычно относится к ложному взгляду. В данном случае — это признание истинности существования.

151. Обычно говорят, что деяния порождаются клешами. Поэтому, казалось бы, сначала должны называться клеши. Но, согласно тибетской концепции, деяние оставляет в сознании отпечаток, который «вскармливается» (gso ba) жаждой и приверженностью (восьмым и девятым членами), считающимися клешами. Поэтому и говорят: «Деяния и клеши».

152. «Мир сосуда» — snod kyi 'jig rten. «Мандала воздуха» (rlung gi dkyil 'khor) — находится, согласно Абхидхарме, в основании отдельного четырехматерикового мира. Акаништха (og min) — высшие небеса в Мире Форм. «Общая карма» — thun mong gi las, «индивидуальная» — thun mong min.

153. Или стороны, аспекты (rim pa).

154. В «Ланкаватара-сутре».

155. См. прим. 79.

156. Будда называет их тремя признаками дхарм. Умственное конструирование в терминах наших идей о дхармах — парикальпита (kun brtags), зависимое возникновение дхарм — паратантра (gzhan gyi dbang), татхата (истинная сущность) дхарм — паринишпанна (yongs su grub pa, букв. «полностью наличествующее».) [«Сандхинирмочана», гл. 6].

157. de bzhin gshegs pa'i snying po. Гарбха — «утроба, сердцевина».

158. od gsal. В сутрах говорится, что ум имеет природу Ясного Света. В тантре Ясным Светом называют шуньяту, мистики называют Ясным Светом реальность дхармакаи.

159. sgo. В сутрах встречается термин «дверь Учения» и указываются многие такие двери. Например, «дверь А» — дверь, ведущая в Учение через постижение буквы «А».

160. rnam par thar pa'i sgo gsum — три двери полного освобождения: шуньята, отсутствие признака, отсутствие желания.

161. В «Основах мадхьямики» (в «Праджнямуле») Нагарджуны [Гл. 15, ст. 2].

162. Тиб. ngo bo nyid. Термины «сущность» и «собственное (истинное) бытие» часто используются как эквиваленты. Созданное, или сотворяемое, — byas pa can.

163. Поскольку воспринимаемое и воспринимающее являются паратантрой, то нет никакой паратантры, которая не являлась бы ними [Цзонхава, 1, л. 183А].

164. Джанжа приводит две системы категорий (tshig gi don), первая из которых, по его мнению, была принята у джайнистов Индии, а вторая — в Шамбале. К первой он относит живое, порочное, нравственное, неизбежное старение, связанность, карму, грех, заслугу и освобождение, а ко второй — обладающего жизнью, не обладающего жизнью, порочное, нравственное, отвержение, связанность, возвышение, уход и приход. При этом живой (srog) — это Я, является сознанием или душой (shes pa), существующей в пределах тела существ. Живой отождествляется с телом и т. д., но обладает постоянством, поэтому может покидать его и получать новое [Джанжа, 2, л. 32А].

165. ngo bo nyid smra ba. Здесь, по мнению Цзонхавы, излагаются взгляды индийской философской школы чарвака (rgyang phan pa), сторонники которой полагали, что вещи возникают от «не-причины» (rgyu med las) или «от сущности» (ngo bo nyid las), т. е. естественно.

166. glo bur ba.

167. Речь идет о цветке утпала, видимом на небе. Обычный пример иллюзорности (подобно радуге).

168. yongs su gcod pa po. Под оцениванием (букв. «полное рассечение») здесь понимается восприятие, познание.

169. gzhan. То же самое, что и мир потусторонний (pla rol).

170. mngon sum — «очевидное, достоверное, воспринимаемое непосредственно».

171. Термины dngos po и dngos po med pa имеют значения: вещь и отсутствие вещи (простое отсутствие или вещь в модусе отсутствия), вещественное и невещественное, санскрита и асанскрита, реальное и нереальное. Этой многозначностью мадхьямики иногда пользуются при доказательствах.

172. zla bo, букв. «друг».

173. Чарваки признают верным познанием — праманой только непосредственное познание и отрицают умозаключение. Поэтому человеком можно назвать только то, что непосредственно воспринимается органами чувств, а признавать его на основе умозаключения вечным и т. д. — пустое дело.

174. Полагают, что будущее воплощение какого-либо существа может быть воспринято посредством божественных глаз или абхиджни божественных глаз [Гедун Дандар, 2, л. 83Б–87Б].

175. ma tu'i rkyen. Здесь, очевидно, имеется в виду суффикс обладания.

176. Цзонхава рассматривает это место очень кратко, а у Гедуна Дандара и Жамьяна Шадбы оно вообще не анализируется. Суть же дела здесь, вероятно, состоит в следующем. Хотя махабхути и мир потусторонний одинаково не воспринимаются, однако существование первых признается, а второго — отрицается. Если существующим считать только воспринимаемое непосредственно, то махабхути нельзя признать существующими. Поэтому не будут существующими и образованные из них вещи, являющиеся объектом непосредственного восприятия. Эти вещи обладают рождением, поэтому, по мнению чарваков, должны возникать благодаря другому — махабхути (Джанжа, 2, л. 15А]. Вещи существуют, поскольку образованы из существующих истинно махабхути. В этом умозаключении аргумент не может доказать истинность тезиса, поскольку существование махабхути следует отвергнуть на основании их невоспринимаемости. Поэтому тезис и аргумент сходны в том, что их истинность не доказана. При отрицании мира потустороннего тезис и аргумент тоже будут сходны в этом.

177. Здесь тезис и аргумент сходны в своей истинности.

178. Деяния (с точки зрения того, в какое рождение они приводят) подразделяются на деяния заслуги (bsod nams), не являющегося заслугой (bsod nams min), и неотодвигаемые (mi gyo). Первые приводят к рождению в хорошей форме жизни Мира Желаний, вторые — к плохой форме жизни там же, а третьи — к рождению в двух высших Мирах (Форм и Бесформенного). «Неотодвигаемым» деяние называется потому, что его плод — рождение на конкретном уровне мира не может быть отодвинуто на другой уровень, а у других деяний такое возможно.

179. Это, как указывает Цзонхава, сутра «Облака драгоценности» («Ратнамегха») [Цзонхава, 1, л. 190Б].

180. При проповеди Учения.

181. Здесь, по мнению Цзонхавы, речь идет о вайбхашиках, которые полагали относительной истиной то, что может быть

разрушено или разделено на части умом. Так, кувшин может быть разбит молотком, а четки или войско разделено на части мысленно. То, что не может быть разрушено или разделено, считают абсолютной истиной. Относительное называется также признаваемой дхармой (btags pa'i chos), условным (btags pa ba) и существующим условно (prajñāptisat; btags yod), а абсолютное — субстанцией (dravya; rdzes), субстанциональной дхармой (rdzes chos) и существующим субстанционально (dravyasat; rdzes yod). Опорой признавания (gdags pa'i rten), или основой признавания (gdags pa'i gzhi), полагают то, в связи с чем признается другое — существующее условно, относительно. Так, лес признается в связи и по отношению к дереву. Если нет абсолютного — конечной опоры признавания, то не будет существовать и относительное — условное, признаваемое. И тогда все вещи будут отсутствовать, подобно сыну бесплодной женщины и рогам зайца. Прасангики же отрицают существование субстанции и полагают возможным условное существование всех вещей [Цзонхава, 1, л. 190Б–191Б].

182. Кувшин состоит из цвета, формы, запаха и т. д., причиной которых считаются махабхути.

183. Например, без воды нет дерева (т. е. земли), без дерева и воздуха нет огня и т. п.

184. Нечто порождает только сходное (огонь — свет, тепло) и не порождает несходное (огонь — мрак, холод).

185. В «Драгоценных четках» («Ратнавали») Нагарджуны.

186. Одна из основных работ Нагарджуны по мадхьямике.

187. rang gi ngo bor — букв. «как собственная сущность».

188. bag yod. Этим термином обычно называется один из 11 благих психических элементов. Он означает такое отношение к жизни, когда думают, что будет после смерти, и действуют соответственно.

189. Здесь, по мнению Цзонхавы, имеются в виду не все идеи вообще, а только те, которые опираются на приписывание — признание истинности существования и признание крайностей [Цзонхава, 1, л. 194А–194Б].

190. В «Юктишаштике» Нагарджуны.

191. В «Самадхирадже».

14 Зак 3699

192. shes rab nyon mongs pa can. Праджней вообще называют способность понимания или ум. Клешная праджня — понимание, обусловленное клешей. В случае «взгляда на совокупность разрушимого» эта клешная праджня проявляется в форме мысли «Я» или «Мое».

193. Хотя при восприятии *я* (ngar 'dzin) непосредственным воспринимаемым объектом (gzung yul) является тело («Я пошел. Я сижу») или ум («Я думаю. Я хочу»), но объектом восприятия (dmigs yul) полагается Я.

194. Независимо существующее Я индивида как подлежащее отрицанию посредством доказательств (rigs pa'i dgag bya) прасангики подразделяют на объект — Я, имеющее место истинно, и «обладателя объекта» — ложное представление, признающее существование такого объекта. Если не «дать отпор» (sun 'byin) — не подвергнуть сокрушительной критике объект, то будет очень трудно избавиться от «обладателя объекта», полагаемого первым из 12 членов зависимого возникновения [Гедун Дандар, 1, л. 60Б].

195. Или души, или делается живым существом (sems can).

196. bdag la mi khro. У Цзонхавы и Джанжи в этом месте стоит — bdag la mi 'gro — «не идет к себе» [Цзонхава, 1, л. 198Б; Джанжа, 2, л. 19Б].

197. rdul («пыль»), mun pa («тьма»), snying stobs («сила сердца»).

198. Или эквивалентами (rnam grangs).

199. Или качеств (yon tan).

200. Или «не имеющим действия» (bya ba med pa).

201. Цзонхава поясняет, что признание Я (bdag 'dzin) проявляется в восприятии *я* (ngar 'dzin). В связи с этим рассматриваются два типа объектов. Объектом восприятия (dmigs yul) является индивид или «только я» (nga tsam), существование которого признается в связи и по отношению к скандхам в плане относительной истины. Оно определяется как вещь (vastu; dngos po), поэтому является непостоянным, а значит, и не может быть опорой (rten) восприятия *я*, полагаемого тиртиками постоянным. А «объектом вида» (rnam pa'i yul) является Я индивида, полагаемое тиртиками постоянным и т. д., но не имеющее места даже в относительном плане (tha suyad tsam du). Оно и является опорой восприятия *я* как проявление неведения [Цзонхава, 1, л. 200А].

202. phyogs. Здесь имеется в виду тезис: «Все дхармы не существуют, (поскольку не родились, как, например, и сын бесплодной женщины)».

203. Здесь речь идет о врожденном (lhan skyes) взгляде, признающем *Я*, и приобретенном при жизни (kun btags) в результате изучения философских систем и т. д. На основании этого тибетские прасангики утверждают, что признание *Я* как постоянного, единичного и самостоятельного (rtag gcig rang dbang can), существующего независимо от скандх, является приобретенным при жизни. В других школах этот взгляд считается «грубым», врожденным [Туган, с. 34].

204. bskal pa. Название большого периода времени, продолжительность которого определяется по-разному.

205. Некоторые представители школы самматия [Цзонхава, 1, л. 202А].

206. Ватсипутрии принимают за *Я* одно только сознание (sems gcig bu); саутрантики и виджнянавадины, которые «следуют доказательствам», а также саутрантика-мадхьямика-сватантрики и сторонники идей Бхававивеки полагают, что *Я* — это сознание, рассматриваемое как мановиджняна; виджнянавадины, «следующие авторитету», и йогачарья-мадхьямика-сватантрики признают за *Я* алая-виджняну [Хайдуб Чже, 1, л. 103А и далее; Гедун Дандар, 1, л. 115Б и далее]. Представители этих школ (кроме ватсипутриев) считают «тонким», врожденным признанием *Я* индивида то, которое полагает *Я* или индивида существующим субстанционально независимым (gang zag rang rkya thub pa'i rdzes yod), которое отличается по признакам от скандх и относится к ним, как господин к рабу [Туган, с. 34].

207. Здесь имеется в виду, что существующее субстанционально подразделяется на разные виды — прошлое и т. д. Понятия субстанции — дравья и вещи — васту обычно полагают равнозначными [Агван Даши, 167].

208. Если этот взгляд не является ложным, то от него не избавятся при устранении истины возникновения всего (второй из четырех истин святого) — клеш и деяний, поскольку уничтожение клеш реализуется благодаря устранению ложных взглядов, на которые они опираются. Если этот взгляд ничем не отличается от

виджняны, воспринимающей синее и т. д., то от него можно будет избавиться только путем устранения желания, вызывающего восприятие умом этого взгляда, поскольку аналогичным образом устраняется и виджняна, воспринимающая синее и т. д.

209. Или обладаемое (nyer len). *Я* — получающий и обладающий.

210. Если рассмотреть индивида в двух жизнях, то два *Я* в этих двух жизнях будут иными, так как *Я* — это скандхи, или сознание, а они в этих двух жизнях разные. Если они действительно иные, то второе *Я* будет независимым от первого, поэтому будет возникать и пребывать даже при его отсутствии или же будут рождаться, не умерев в предшествующей жизни.

211. В школе кашмирских вайбхашиков за *Я* признаются не скандхи, а их поток [Гедун Дандар, 1, л. 115Б].

212. Речь идет о человеке, который по смерти родился богом.

213. lung du ma bstan pa'i dngos po. Эти предметы не следует ни самому анализировать, ни утверждать как истинное в сообщении другим. Они таковы: 1) мир имеет конец, 2) не имеет, 3) имеет и не имеет, 4) не является ни имеющим, ни неимеющим; 5) мир вечен, 6) невечен, 7) является и тем, и другим, 8) не является ни тем, ни другим; 9) Будда после успения возникает, 10) не возникает, 11) возникает и не возникает, 12) не является ни возникающим, ни невозникающим; 13) тело является живым (srog), 14) является иным, чем живое [Цзонхава, 1, л. 204Б]. «Живой» — синоним *Я*.

214. Т. е. это подлежит рассмотрению.

215. Каждая из четырех истин святого постигается в четырех аспектах (rnam pa). Четвертым аспектом первой истины является отсутствие *Я*. Если *Я* — это скандхи, или сознание, то при непосредственном видении отсутствия *Я* должно отсутствовать видение скандх, или сознания, но это не признается. Поэтому *Я* не является скандхами, или сознанием [Цзонхава, 1, л. 204Б]. Однако созерцание отсутствия *Я* в системе четырех истин обычно рассматривается как противоядие от ложного взгляда, признающего *Я* отличным и независимым от скандх, господином скандх [Гедун Дандар, 2, л. 71А]. Поэтому созерцание такого *Я* — объекта отрицания совсем не обязательно должно быть созерцанием *Я* как неотличимого от скандх, или сознания, того *Я*, существование

которого в плане относительной истины принимается этими школами. Прасангики же, вероятно, полагают, что для устранения неведения необходимо созерцать отсутствие Я индивида в полном объеме на всех уровнях. Поскольку сами они считают Я признаваемым в связи и по отношению к скандхам, существующим в относительном плане только номинально (ming gis btags tsam) и умозрительно (rtog pas btags tsam), то созерцание отсутствия такого Я, по мнению Цзонхавы, не должно приводить к исчезновению сознания, или скандх, и т. д. [Цзонхава, 1, л. 205А–205Б].

216. Когда в обычной ситуации словом «Я» называют скандхи, или сознание, а при постижении отсутствия Я созерцают санскару — элемент лишенности, отсутствия действующего внутри духа — отличного от скандх постоянного Я, то во второй ситуации слово «Я» будут относить именно к этому постоянному Я, но не к скандхам, или сознанию. Значит, и в обычной ситуации будет невозможно употреблять это слово в ином смысле. Поэтому уже нельзя будет утверждать, что Я — это скандхи, или сознание [Цзонхава, 1, л. 205Б].

217. Если не признают, что «Я» в значении духа будет относиться к Я как создающему карму и «вкушающему» ее плод, то нужно обосновать, почему одним и тем же словом называются разные предметы. Если причиной этого полагают невозможность создания кармы и т. д. таким постоянным духом, то точно так же невозможно отнести слово «Я» к скандхам. [Цзонхава, 1, л. 206А].

218. Комментирование этого четверостишия самим Чандракирти и Цзонхавой [Цзонхава, 1, л. 206Б] не отличаются особой ясностью. Здесь, вероятно, подвергаются критике взгляды пяти философских систем (ватсипутрии и пр.), относящихся к школе самматия. Основываясь на ряде текстов, некоторые тибетские авторы полагают, что ватсипутрии и пр. отвергают признаваемое брахманистами постоянное, единичное и самостоятельное Я, существующее независимо от скандх, но принимают существующего субстанционально независимого индивида как элемент, без которого невозможно функционирование кармического причинно-следственного механизма [Жамьян Шадба-второй, 2, с. 215; Агван Нима, с. 26]. Эти пять школ считают признание такого постоянного Я врожденным ложным взглядом — корнем сансары, в то

время как большинство других школ полагают его только «грубым», врожденным. Тибетские авторы считают, что отрицание именно такого Я является одной из четырех «мудр» (phyag rgya) — принципов, которые принимаются всеми буддийскими школами [там же]. Тибетские же прасангики, основываясь на этом четверостишии и ряде высказываний Чандракирти, признают это постоянное Я только приобретенным при жизни ложным взглядом, с устранением которого не избавляются от клеш [Хайдуб Чже, 1, л. 70А и далее]. Если постигают отсутствие такого Я, то устраняется только комплекс клеш, приобретенных при жизни в связи с признанием этого Я, но остаются еще два блока клеш, первый из которых возник на основе признания индивида независимо существующей субстанцией, а второй — в результате признания истинности существования индивида и дхармы. Первый из этих блоков большинство школ полагают «тонким» врожденным, а прасангики — приобретенным при жизни [Цзонхава, 2, л. 76Б]. Если рассматривать излагаемое Чандракирти при комментировании данного четверостишия с этой точки зрения, то известное отсутствие ясности и четкости в его объяснениях следует отнести к тому, что он подвергает критике идею постижения отсутствия только постоянного Я, а две другие идеи Я и двух связанных с ними блоков клеш берет комплексно, не проводя разграничения. Однако главная мысль Чандракирти здесь выражена ясно: от клеш можно избавиться только тогда, когда будет постигнута подлинная природа, или сущность, индивида и дхарм — отсутствие истинности их существования.

219. dge sbyor — отрешившийся от мира отшельник вообще и буддийский в частности.

220. У Цзонхавы здесь по-другому: «...и чтобы указать неложность Я, существующего в (плане) относительной истины» [Цзонхава, 1, л. 207А].

221. «Взгляд на совокупность разрушимого» подразделяют на два вида: признание *я* (ngar ‘dzin) и признание *моего* (nga yi bar ‘dzin). Первое — признание истинности наличия Я индивида «со своей стороны», а второе — признание такого Я как обладающего «моим» — скандхами и т. д. (Хайдуб Чже, 1, л. 114 и далее]. В плане относительной истины Я индивида признается в связи и

по отношению к скандхам. Но здесь — «ситуация размышления об истинной сущности (таттве)», поэтому *Я* рассматривается с точки зрения абсолютной истины. При этом *Я* не может быть скандхами, поскольку скандхи полагаются тем, чем обладает такое *Я* («Мое тело. Мой ум»). При постижении отсутствия такого *Я* не будут возникать желания в отношении Моего (рупа-скандхи и т. д.).

222. В двух последних четверостишиях слова сутры («Монахи, те шраманы или брахманы...») рассматриваются в плане отрицания (dgag phyogs nas) — как отвергающие существование *Я* индивида, отличного от скандх. А здесь эти слова рассматриваются в плане утверждения (sgrub phyogs nas) — с точки зрения того, что именно они утверждают [Цзонхава, 1, л. 297А]. А они утверждают, что *Я* являются не отдельные скандхи, а их совокупность (tshogs pa).

223. С идеей существующего субстанционально обычно связывают идею самостоятельности (rang dbang), способности независимо от других вещей порождать нечто. Полагают, что совокупность представляет собой механический набор частей и не обладает целостностью, с наличием которой может возникнуть новая функция, а стало быть, и существующее субстанционально.

224. В этом случае слово «*Я*» тоже будет относиться к совокупности скандх, а не к отдельным скандхам.

225. Санскрита-дхармы подразделяют на материальное (рупа), психическое и элементы-соединители, не связанное с сознанием (випраюкта-санскары). Материальное подразделяют на внутреннее — органы чувств (в том числе и тело) и внешнее — объекты органов чувств, а также на маленькое и образованное из него большое. Маленькое — это атомы, состоящие из четырех субстанций или первоэлементов — махабхути (земли, воды, огня, воздуха) и образованных из них ('byung 'gyur) четырех частиц (rdul) — цветоформы, запаха, вкуса и осязаемого. Кувшин — большое материальное, образованное путем соединения (bsags pa) однородных атомов. Вайбхашики называют кувшин соединением ('dus pa) и существующим субстанционально, противопоставляя совокупности (tshogs pa), которую полагают существующей условно. Форма (dbyibs), являющаяся одним из видов материального — объекта глаз, и структура (bkod pa), являющаяся характеристикой опре-

деленного расположения имеющих форму предметов, имеются только у «обладающих рупой» (gzugs can) — существ, обитающих в Мире Желаний — камадхату и Мире Форм — рупадхату. Если считать, что словом «Я» называется форма, или структура, то такое Я будет иметься только у обитателей Мира Желаний и Мира Форм и будет отсутствовать у пребывающих в Мире Бесформенного (арупадхату), а это неприемлемо, так как они тогда будут вне закона кармы, поскольку у них нет того, кто совершает деяния и «вкушает» их плоды.

226. Обычная троица: деятель, действие, деяние. Причем деяние (las) иногда отождествляется с действием, а иногда — с объектом действия, хотя употребляется один термин. Например: «Дровосек занимается рубкой. Дровосек рубит дерево. Дровосек рубит». Рубка (деяние), дерево (объект действия) и рубит (действие) здесь будут обозначаться одним термином (gcod pa).

227. Получаемое, обладаемое, собственность — обозначаются одним термином (nye bar len pa). Получающий, обладатель, собственник — тоже (nye bar len pa po). Обычно получаемое — это скандхи.

228. Здесь рассматриваются значения санскритского слова upādāna (nye bar len pa), образованного от глагольного корня upada посредством «ana» — суффикса деятеля (kṛit, krita) и действия (luṭ, lūṭa). Поэтому данное слово обозначает «получающего» и «получение» [Цзонхава, 1, л. 210Б–211А]. Поскольку же объектом действия (дополнением в предложении) может служить само действие («Дровосек занимается рубкой»), то это слово (рассматриваемое как образованное от глагола путем присоединения суффикса действия) может обозначать и объект действия — получаемое.

229. Слово «деяние» (las) здесь обозначает и «объект действия».

230. По мнению Цзонхавы, это сутра «Парамартхашуньята» [Цзонхава, 1, л. 211А].

231. Это, по мнению Цзонхавы, сутра «Встречи отца и сына» [Цзонхава, 1, л. 211Б]. Шесть дхату, шесть аятан соприкосновения и шесть «близко идущих» (nye bar rgyu ba) или шесть обладаемых (nye bar spyod pa) — блаженство, страдание и индифферентность, возникающие при восприятии цветоформы и т. д.,

описываются в начале гл. 26. [сутра «Встречи...», гл. 26]. Они называются «близко идущими» ума потому, что из-за блаженства, страдания и индифферентности ум снова и снова «идет» к цветоформам и т. д., являя симпатию, антипатию и индифферентность [Цзонхава, 1, л. 212А].

232. ldan pa'i rkyen.

233. Шесть «собраний» (tshogs), или видов виджнян, — это сознание (видимого) глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, ощущаемого языком, осязаемого телом, мыслимого (или воспринимаемого) умом.

234. dngos por yod pa. В этой школе понятия вещи — васту и субстанции — дравья считаются равнозначными. Поэтому существующее в качестве вещи — это существующее субстанционально.

235. Некоторые буддийские философы полагают, что кувшин представляет собой совокупность соединенных вместе однородных атомов, состоящих из восьми элементов — четырех субстанций (земля, вода, огонь, воздух) и четырех частиц (цветоформа — рупа, запах, вкус, осязаемое). При этом они считают существующими субстанционально и атомы, и кувшин. «Ум кувшина» (bum pa'i blo) — понимание кувшина. Здесь речь идет о понимании кувшина как существующей субстанционально совокупности существующих субстанционально атомов, состоящих из существующих субстанционально частиц рупы и т. д.

236. Обладаемым — упаданой (nye bar len pa) часто называют «субстанциональную» причину вещи (напр., глина — упадана глиняного кувшина). В данном случае упаданой кувшина являются атомы, из которых он состоит, а упаданой атомов и т. д. — рупа и т. д., субстанциональное существование которых отрицается.

237. Такое Я невозможно охарактеризовать как прочное, непрочное и т. д.

238. Точнее, в главе «Исследование Татхагаты».

239. Это, по мнению Цзонхавы, глава «Три обета» (sdom gsum) из сутры «Ратнакута» [Цзонхава, 1, л. 224А].

240. Или черепки, которые образуются при разбивании кувшина (gyo mo).

241. mtshan gzhi. «Основой» данного признака считается то, что обладает данным признаком, хотя может иметь и другие при-

знаки. Например, признак вещи — способность выполнять функцию. «Основа признака» вещи — материальное, психическое и элементы-соединители, не связанные с сознанием.

242. ltag chod — «пустой ответ», или «ложное обобщение». Этим термином обычно называется возражение не по существу, пустое, которое выдвигают при диспуте.

243. rung ba'i yul — букв. «возможный, пригодный объект».

244. sun ci phyin du rgol ba — букв. «возражающий для опровержения».

245. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 227А].

246. tshe dang ldan ldan pa, санскр. «аюшман». Уважительное обращение, содержащее намек на пожелание долголетия.

247. *Санскр.* срота-апана, сакрита-агамин, анагамин — названия обретших три первых плода святость в шравакаяне.

248. bsgrub bya. Доказываемое, или тезис, здесь — отсутствие наличия благодаря собственному бытию. Лишенность доказательства приемлемости — отсутствие у него существования благодаря собственному бытию [Цзонхава, 1, л. 228А].

249. gdong. Санскритский эквивалент этого слова — mukha означает «лик, рот, вход, начало, главное». Праджню уподобляют «входной двери» в непосредственное постижение шуньяты — абсолютного. Шуньяту можно понять на концептуальном уровне благодаря доказательствам, а последующее сосредоточение на постигнутой, таким образом, идее шуньяты в сочетании с реализацией трансового состояния — шаматхи и т. д. полагают способным привести к «очищению лика праджни» — непосредственному постижению абсолютного.

250. Здесь, по мнению Цзонхавы, Чандракирти подвергает критике идеи Бхавьи (legs ldan), который полагал неправомерным обобщением (jati; ltag chod) отнесение к причине порождающей (skyed byed), рассматриваемой Нагарджуной в первой главе «Основ мадхьямики» («Праджнямула»), выводов, полученных в результате анализа причины проясняющей (gsal byed) — вызывающей познание.

251. По мнению Дигнаги, Дхармакирти и ряда других буддийских философов, правильное познание — прамана подразделяется на непосредственное — пратьякша, постигающее собственные при-

знаки, непосредственно являющееся в восприятии, и опосредованное — анумана, постигающее общие признаки, не являющееся уму непосредственно. Прасангики же считают подлинным, правильным познанием только познание мудрости всеведения, которая непосредственно постигает познаваемое за одно мгновение.

252. yum — букв. «мать». Популярное название сутры «Праджняпарамита», содержащей 100000 шлок (одна шлока — 32 слога).

253. Вещи нельзя назвать постоянными, поскольку после пребывания они «уходят» (ldog pa) — уничтожаются. Не могут они быть и уничтоженными, поскольку все-таки пребывают некоторое время. Поэтому их подлинное бытие — истинная природа свободна от крайностей существования — постоянства и несуществоания — прерванности.

254. Санскритские эквиваленты слова «бытие» (rang bzhin) — свабхава (букв. «собственное бытие») и пракрити (букв. «создающая»). Поэтому бытие («создающее») не может быть сотворенным.

255. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 233А].

256. dngos po и dngos po med. В данном случае, вероятно, имеются в виду санскрита-дхармы и асанскрита-дхармы (или реальное и нереальное).

257. Шуньята здесь рассматривается как отсутствие у вещей собственного бытия. Подлинное бытие или истинная природа вещей имеет своим признаком шуньяту — лишенность собственного бытия. Поскольку дхарма обычно полагается тождественной своему признаку, то подлинное бытие вещей — свабхава или их истинная природа — дхармата являются шуньятой. Жар огня, влажность воды и т. д. рассматриваются как относительная дхармата вещей. Поэтому мадхьямики рассматривают шуньяту как имеющееся у всех вещей подлинное бытие. Философы же хинаяны и виджнянавадины, по мнению Чандракирти, полагают шуньятой отсутствие одного в другом. Согласно первым, глаз является шуньей — пустым, лишенным Я индивида, которое отсутствует в нем. Согласно вторым, шуньята — это лишенность, отсутствие субстанционального отличия между воспринимаемым и воспринимающим, внешняя данность отсутствует в воспринимаемом.

258. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 235Б].

259. phyogs, *санскр.* dis. Это стороны света, т. е. пространство как вместилище имеющих форму объектов. Во множественном числе часто означают весь мир целиком.

260. Т. е. стороны друзей, врагов и посторонних.

261. *Санскр.* парама-артха, имеющее значение «истины, реальности, действительности», обычно приходится переводить как «абсолютное, высший смысл». «Артха» имеет значение «цели, потребности, пользы, смысла, дела, причины» и т. д. «Парама» — «высший».

262. Когда обретается нирвана, то отбрасывается — оставляется то, что использовалось для ее реализации. Так, например, переправившись на другой берег реки, оставляют лодку. Однако полагают, что и у обретшего нирвану без остатка скандх тоже остается нечто «неотброшенное».

263. ma byas.

264. Т. е. вещественное и невещественное, телесные существа и бестелесые духи, имеющие форму и не имеющие формы.

265. 'du 'phrod.

266. chags pa med pa. Означает также «отсутствие появления или признавания».

267. mi 'khrugs pa, или «несердитость» (т. е. благодаря им не сердятся и не беспокоятся ни о чем).

268. Или умственного конструирования, концептуализации.

269. sgrib pa. Иногда к двум «покровам» (sgrib pa) — клеш и «познаваемого», препятствующим освобождению от сансары и обретению всеведения, добавляют третий — покров самапатти, препятствующий обретению самапатти ниродхи, которое достигается в итоге реализации этих восемь полных освобождений (vimoksa; rnam par rtog pa).

270. gtan la 'bebs pa, этот термин чаще означает «объяснение».

271. mgon po. В данном случае это эпитет Будды. Четыре неустрашимости — отсутствие страха, что не будут выполнены четыре обета, или страха перед препятствиями в реализации этих обетов. Эти четыре обета таковы: «Реализую все качества, имеющиеся у Будды. Устраню все, что следует отвергнуть для становления Буддой. Объясню всем существам, что именно они должны отвергнуть ради обретения конечного блаженства. Укажу им путь,

являющийся противоядием от подлежащего отвержению» [Ригзин, 1986, с. 314].

272. ma 'dres pa, т. е. несоединение существ в группы друзей, врагов и посторонних, эмоциональная невовлеченность в отношения симпатии, антипатии и равнодушия.

273. ma 'dres pa, *санскр.* āveṇika. Называются так потому, что имеется только у Будды и отсутствуют у других — не смешиваются, не соединяются с другим [Цзонхава, 1, л. 240A].

274. Название монашеской чаши для сбора подаяний.

275. spyod lam bzhi, т. е. лежать, сидеть, стоять, идти.

276. Полагают, что деяния Будды совершаются спонтанно, без предварительного возникновения намерения.

277. Иногда истолковывают эти истинные понимания отдельного (pratisaṃvid; so so nges par rig pa) как способности, необходимые при проповеди Учения: способность мгновенно понимать «букву» Учения (дхарма, chos), смысл Учения (don), говорить на любом языке, понятном слушателю (верные слова, nges tshig), понимать аргументацию и красноречиво доказывать (талант, spobs pa).

278. Предсказывает отдельным существам, что они достигнут нирваны.

279. Здесь дан буквальный перевод. Идея, вероятно, такая: воспринимается только действительно существующее, которое обязательно имеет место во времени. Но поскольку время не существует, то нет и восприятия чего бы то ни было (ничто не воспринимается в трех временах). Эта невоспринимаемость пуста — лишена невоспринимаемости, а невоспринимаемое — невоспринимаемого.

280. 'dus pa pa — тот, кто (или то, что) возникает в результате соединения, т. е. соединение не как процесс, а как сущность. Эту шуньяту подразделяют на три: шуньяту отсутствия вещей, шуньяту сущности и шуньяту сущности отсутствия вещей. «Отсутствие вещей» означает также «невещественное» и «нереальное».

281. Bhāvaśūnyatā; dngos po stong pa nyid.

282. Abhāvaśūnyatā; dngos po med pa stong pa nyid.

283. Svabhāvaśūnyatā; rang bzhin stong pa nyid. Это бытие — подлинная природа всех вещей, дхармата. Оно не создается —

не придумывается шраваками и т. д., а пребывает как истинный «принцип пребывания» (gshis lugs) вещей [Цзонхава, 1, л. 241А].

284. Parabhāvaśūnyatā; gzhan gyi dngos po stong pa nyid. Татхата (de bzhin nyid) — истинная сущность вещи, поскольку всегда остается таттвой — «именно тем», что есть (de kho na nyid). Нирвана называется истинным пределом (bhūtakoṭi; yang dag pa'i mtha'), поскольку истинно кладет предел перерождениям, сансаре [Цзонхава, 1, л. 241Б].

285. lhag bsam, т. е. намерение спасти всех существ от страдания. Прасангики полагают, что на этой ступени бодхисаттва обретает способность входить в самапатти на прекращенности — databaseниродхе ('gog snyoms), которое реализуется после прохождения четырех дхьян Мира Форм — рупадхату и четырех самапатти Мира Бесформенного — арупадхату. Хотя он и может входить в это состояние, но не пребывает в нем постоянно и не реализует саму ниродху — полную прекращенность, нирвану.

Главы 7–12 и заключение

1. Prapañca; spros pa. Тибетские прасангики полагают, что имеется два вида явленности: 1) двойственная явленность (gnyis snang) — явление сущего как подразделяемого на объект — воспринимаемое и «обладателя объекта» — воспринимающее (индивид, познание, органы чувств); 2) явление сущего как имеющего место истинно (bden snang). Обе эти явленности прекращаются — исчезают в период трансового погружения святого [Хайдуб Чже, 2, л. 7А].

2. Dūraṅsgamā ring du song ba.

3. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 242Б].

4. В сутре «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочана») указывается, что эти четыре последние парамиты являются помощниками (grogs po) шести первых: метод — помощник трех первых, пожелание — усердия, сила — дхьяны, мудрость — праджни. Там же указывается, что парамитами отдача и т. д. называются с момента становления на путь до достижения святости, с первой по седьмую ступень включительно они называются близкими

(nye ba) парамитами, а с восьмой — великими парамитами. [«Сандхинирмочана», л. 67А–68А].

5. Acalā; mi gyo ba.

6. Apratyudāvartaya, avaivartika; phyir mi ldog pa. Так называют того, кто уже не свернет с пути к положению Будды, не станет обычным существом, шраваком или пратьекабуддой. Такого часто называют «получившим предсказание» Будды о том, что он обязательно обретет нирвану Будды.

7. Цитата из сутры «Десять ступеней».

8. Pranidhana; smon lam. «Асанкхья» — название числа 10^{59}.

9. То есть собирается реализовать databases ниродху и обрести таким образом хинаянскую нирвану.

10. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 244А].

11. Принятие — постижение абсолютного.

12. Полагают, что каждая клеша (за исключением некоторых, например, гнева) присутствует на девяти уровнях Трех Миров. Хотя бы и уничтожили некую клешу на одном уровне, она продолжает иметься на более высоких уровнях.

13. chags bral. Здесь имеется в виду состояние бесстрастного — не привязанного к Трем Мирам, то есть устранившего все клеши на всех уровнях Трех Миров. Поскольку у него нет клеш, то прекращается сансара — перерождения из-за кармы и клеш даже как возможность, а также прекращаются и любые другие виды рождений в «теле полного созревания» (rnam smin gyi lus), будут являться только нирманистические тела.

14. dbang po.

15. byin gyis rlob pa. В сутрах нередко описывается, как различные чудеса совершаются благодаря проявлению особой силы благословения — адхиштана.

16. Она называется ступенью «Превосходный Ум» (sādhumatī; legs pa'i blo gros).

17. Bala; stobs. К парамите силы относятся такие: 1) сила помысла — реализует отсутствие вездесущности клеш, 2) сила высшего помысла — полную очищенность мудрости, относящейся к ступени, 3) сила дхарани — незабывание Учения, 4) сила самадхи — отсутствие отвлечения, рассеянности, 5) сила истинного соединения — знание всех видов деяний в бесчисленных областях

мира, 6) сила господства — обретение всего желаемого, 7) сила таланта — знание всех видов практики качеств Будды, 8) сила пожелания — неоставление практики деяний всех Будд, 9) «ушедшая на ту сторону» сила — неоставление реализации свойств Будды и оказание помощи существам, 10) сила великой любви — неоставление практики по спасению всех существ, 11) сила великого сострадания — устранение всех страданий всех существ, 12) сила дхарматы — постижение дхарматы, 13) сила благословения всех Татхагат — направляет к мудрости всеведения [Цзонхава, 1, л. 246А–Б].

18. Она называется ступенью «Облако Дхармы» (dharmameghā chos kyi sprin).

19. dbang bskur, т. е. посвящение, наделение силой — способностью реализовать нечто.

20. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 247А].

21. Завиток золотого волоса на лбу, имеющийся у всех Будд.

22. Т. е. видит прошлое и будущее.

23. rnam smin, т. е. совершенствует.

24. Это так называемые 12 достоинств (yon tan). Каждое из них определяется неким числом в соответствии со ступенью. Так, на первой ступени обретают 100 самадхи, на второй — 1000 и т. д.

25. Т. е. сможет посещать уже не 100, а 1000 и т. д. стран Будд и т. д.

1-я ступень — 100 достоинств.

2-я ступень — 1000 достоинств.

3-я ступень — 100000 достоинств.

4-я ступень — 1 млрд. достоинств.

5-я ступень — 10 млрд. достоинств.

6-я ступень — 1 триллион достоинств.

7-я ступень — 10 квадрильонов достоинств.

8-я ступень — число достоинств равно числу песчинок в 100000 областей мира, каждая из которых состоит из миллиарда четырехматериковых миров.

9-я ступень — число достоинств равно числу песчинок в 10^{65} таких областей мира.

26. Шатакрату, или Индра — царь богов небес 33 богов, расположенных на горе Сумеру. Брахма — пребывающее в Мире

Форм божество, считающееся прародителем всех существ. Хранители Мира (локапалы) — это различные божества (четыре махараджи, Варуна, Агни, Ваю и т. д.), следящие за соблюдением порядка в мире Асуры — название класса существ, регулярно затевающих войны с богами.

27. Сутры «Десять ступеней».

28. sgrib pa med pa. Отсутствие закрытости или препятствования — признак пространства.

29. ro gcig — букв. «одного вкуса». «Истинная сущность» здесь — таттва (de kho na nyid), «именно то», что есть в каждой вещи.

30. Или нерожденность, так как признак тождествен обладающему признаком.

31. Обычно полагают, что познание объекта имеет место, когда ум воспринимает копию вида (rnam pa'i rjessu byed pa nyid) этого объекта. Так, при непосредственном познании синего воспринимается копия вида синего перцептивный образ синего, в виде которого является сознание, уподобляясь его виду. При концептуальном познании воспринимается концептуальная копия вида объекта — представление, концепт. Поскольку видом истинной сущности является нерожденность, то при ее постижении ум тоже должен уподобиться ее виду — стать нерожденным. Поэтому всякая явленность — рожденное должно при этом исчезнуть, а нерожденный ум входит в нерожденную истинную сущность подобно тому, как вода входит в воду. Хотя с точки зрения относительной истины — в условном смысле и можно говорить, что происходит постижение объекта познания познающим, но фактически тогда имеется полная недвойственность (Цзонхава, 1, л. 250Б–251А]

32. Драгоценность, исполняющая желания.

33. Так считает Цзонхава [Цзонхава, 1, л. 254Б].

34. 'dren pa — эпитет Будды.

35. С точки зрения относительной истины полагают, что сначала положение Будды реализуется — проясняется (mngon sum du mdzad pa, «делается явным») посредством самбхогакаи, в которую превращается имеющее ментальную природу «алмазное тело» бодхисаттвы [Цзонхава, 1, л. 254Б–255А]. Следует отметить, что тибетские прасангики обычно подразделяют дхармакаю на

свабхавикакаю — абсолютное Тело и джнянадхармакаю — мудрость всеведения, которую полагают относительным, санскрита-дхармой. Свабхавикакая чиста по природе и свободна от случайного — преходящего загрязнения, а джнянадхармакая чиста по природе, но может иметь преходящую нечистоту. Полагают также, что все Тела Будды реализуются одновременно, но при этом джнянадхармакая служит «хозяин-условием» (адхипати-пратьяя) явления самбхогакаи и нирманакаи глазам других существ в соответствии с их кармой и т. д. [Гедун Дандар, 4, л. 172А–173Б; Хайдуб Чже, 1, л. 241Б].

36. Полагают также, что оно имеет природу мудрости — является ее проявлением и образовано из очень тонкой энергии — праны.

37. Слово «сто» здесь означает «все». Полагают, что в результате реализации всех заслуг — неизмеримого собрания заслуг обретается самбхогакая, украшенная 32 признаками (mtshan) и 80 знаками (dpe) — признаками обретения всех заслуг.

38. spros pa dang bral ba, или «лишенный феноменальной явленности». Возможно, речь здесь идет о бодхисаттвах, которые не перерождаются в сансаре даже благодаря пожеланиям и состраданию, а являют всюду свои нирманы ради спасения существ (т. е. начиная с восьмой ступени). Однако Цзонхава приводит цитату из «Прибежища в 70 (шлоках)» (skyas 'gro bdun bcu pa), где такими бодхисаттвами называют всех, пребывающих на десяти ступенях святости (Цзонхава, 1, л. 255Б], которые «лишены явленности» в период пребывания в состоянии трансового погружения — самахиты.

39. Niṣyanda; rgyu mthun pa. Название одного из пяти видов плодов. Соответствующий причине плод — «это плод, сходный по роду со своей причиной» [Муге Сандан, с. 362].

40. Buddhakṣetra; sangs rgyas kyi zhing. Это любая область мира вообще и где пребывает некий Будда в частности.

41. Pravrajita; rab tu byung ba. Это отрешившийся от мира в противоположность мирянину. У буддистов — монах.

42. Этими словами обычно указывают на неисчислимость живых существ: их столько много, что они заполняют все безграничное пространство.

43. Bodhimaṇḍa; byang chub kyi snying po. Так обычно называется место под древом Просветления, где пребывают в период реализации Просветления Будды.

44. 'dzam bui gling. Название одного из четырех материков — южного, на котором, как полагают, мы живем (в системе четырехматериковой модели мира с горой Сумеру в центре).

45. Или характеризуется, описывается.

46. При достижении Пути видения (mthong lam) в хинаяне становятся святым — срота-апаной, который должен будет родиться в Мире Желаний — камадхату только семь раз [Дагба Шаддуб, 2, л. 14А].

47. В данном случае противная, или несоответствующая, сторона (mi mthun pa'i phyogs) — это «покров познаваемого» (shes sgrib), служащий главным препятствием обретению всеведения, которое непосредственно и прямо постигает все предметы познания вместе и одновременно.

48. Anulomikakṣānti; rjes su mthun pa'i bzod pa — это принятие Учения.

49. mos pa — образовано от глагола, имеющего следующие значения: «считать, признавать, верить, почитать, быть убежденным, что некто или нечто является тем-то».

50. gyogs или bsgribs pa.

51. khams, *санскр.* дхату — «металл, руда, слой, пласт». Подобно тому как гора состоит из пластов разных руд и т. д., так и сущее состоит из разных дхату. Живых существ тоже подразделяют на отдельные группы — дхату.

52. Abhisaṃskāra; mngon par 'du bya ba — означает вообще «осуществляемость, реализуемость (феноменальную)».

53. Saṃkalpa: kun tu rtog pa — дискурсивное мышление, умственное конструирование, концептуальное познание.

54. Санскритское «индрия» — «относящееся к первому, главному», тибетский эквивалент — dbang po означает «владыка».

55. rjes su chags pa, или «влечение, симпатия».

56. sngon gyi bag la nyal ba — букв. «лежащее в потенции прежнее». Здесь, вероятно, имеются в виду три типа возникновения любви из-за красоты объекта, высокого уровня страсти у самого или наличия любви к этому объекту в прошлых рождениях.

57. Последователи Цзонхавы полагают, что есть три вида неведения: 1) помраченность, закрывающая видение истинного, 2) ложное представление, 3) сомнение.

58. Śamātha; zhi gnas. Это возникающее благодаря сосредоточению на неком объекте самадхи, дополненное редкостным блаженством «полной очищенности» (shin sbyangs) (Гедун Дандар, 6, л. 9А].

59. В самапатти ниродхи исчезают все представления — различения (санджня) и ощущения (ведана).

60. Здесь имеются в виду полученные от сведущего человека объяснения истинного характера сущего.

61. tshul bzhin. Задействование в уме не соответствующего истинному характеру сущего считается главной причиной возрастания неведения.

62. В шаматхе (zhi gnas) и випашьяне (lhag mthong). «Випашьяна — опирающаяся на шаматху праджня, исследующая свой объект и дополненная редкостным блаженством "полной тренированности"» [Гедун Дандар, 6, л. 9Б]. «Полная тренированность» (прашрабдха) — специфическое состояние легкости и бодрости, возникающее в процессе сосредоточения.

63. lugs dang mthun, lugs dang mi mthun, snrel gzhi — означает вхождение в восемь трансовых состояний, которые называются полными спасениями (вимокша), проходя их в обычной последовательности — от первого до восьмого, или не в обычной последовательности, или входя скачкообразно в высшее (thod brgal).

64. Обычно говорится только о девяти самапатти, а виды самадхи исчисляют сотнями тысяч. Каждое самадхи имеет свое название и реализует нечто особенное (напр., только способность летать или только способность познания прошлых жизней, и т. д.).

65. То есть ему не нужно для вхождения в самадхи использовать сосредоточение на неком объекте (представлении) и т. д.

66. «Внешние» — иноверцы.

67. Учениками (slob ma) обычно называют хинаянских святых, еще не обретших нирваны. Благодаря своему уму — праджне они уничтожают клеши, а Будды могут мгновенно уничтожить благодаря всеведению также и оставшиеся после устранения клеш следы — наклонности (vasana; bag chags).

68. Санскритское слово «клеша» означает «мучение, страдание» (Кочергина, 1987, с. 178], но в буддизме клешу обычно считают оскверняющим фактором, вызывающим неуспокоенность потока сознания и перерождения.

69. 'gag par byed. В комментарии Цзонхавы в этом месте стоит 'bags par byed — «вызывает загрязнение» (Цзонхава, 1, л. 259Б]. bsGo bar byed — «осуществляет руководство», или «отпечатывается». Очевидно, что более правильными точным будет такой перевод определения наклонности: «Наклонность — то, что вызывает загрязнение потока сознания, запечатывается (в нем) и следует ему». В таком случае, наклонность клеши — это оставшийся в потоке сознания после устранения клеши отпечаток, который следует вместе с этим потоком, загрязняя его. Поскольку эта наклонность загрязняет, то тибетские прасангики считают порочным любое сознание, которое находится под влиянием клеши или ее отпечатка — наклонности. Поскольку во время трансового погружения — самахиты сознание — читта и психические элементы — чайтта отсутствуют, а клеши или их отпечатки не должны пропадать при этом, то поток сознания считают только дублирующим носителем (bsgo'i gzhi) кармы, клеш и их отпечатков, а главным — «именно я» (nga tsam), индивида — признаваемое в относительном смысле в связи и по отношению к скандхам и не исчезающее при самахите и в нирване без остатка скандх.

70. grol ba. Этот термин в данном сочетании интерпретируется как «развитый».

71. Уничтожает наклонности за одно мгновение — по мановению мысли.

72. Карма тоже существует в индивиде и сознании в виде отпечатков — наклонностей. Это же относится и к выработанным в прошлых рождениях привычкам действовать определенным образом.

73. Samantaprabhā; kun tu od.

74. То есть сам Будда.

75. rnam par thar pa bsam gyis mi khyab pa. Обладание невообразимым полным освобождением обычно означает обладание возможностью творить невообразимые чудеса [Вималакирти, гл. 5].

76. Явление Будды в виде нирманакаи служит обычным для Будд методом спасения существ, наклонных и способных к прак-

тике соответствующих Колесниц. Хотя Просветление уже обретено, но он снова появляется в виде нирманакаи и являет достижение нирваны и т. д.

77. Рождается у конкретных родителей, женится, имеет сына и т. д. — являет 12 деяний Будды в разных областях мира.

78. Благодаря практике трансовых состояний — самапатти можно избавиться от проявлений клеш, но не от их семян, которые уничтожаются только непосредственным постижением истинной сущности вещей.

79. rnam par mi 'gyur ba. Истинная сущность — таттва не имеет видов и не является изменчивой сама по себе.

80. Букв. «является одним бытием — свабхавой», то есть обладает одной и той же природой, одними и теми же характеристиками. Поскольку при непосредственном постижении мудрость «входит» в истинную сущность, как «вода в воду», и они сливаются в одно, то при наличии только одной истинной сущности постигающая ее мудрость тоже должна быть одной.

81. Подобно тому, как при соединении двух санскритских слов — «приша» и «удара» в одно слово по правилам слияния — сандхи (mtshams sbyor) последняя буква первого слова «а» и первая буква второго слова «у» превращаются в одну букву «о» и в результате получается слово «пришодара», так и при соединении двух слов — «махант» («великий») и «яна» («колесница») по правилам сандхи две последние буквы первого слова — «н» и «т» должны выпасть, а вместо них появится «а».

82. Pañcakaṣāyas; snyigs ma lnga. Скверна жизни (ayuḥkaṣāya; srog gi snyigs ma) — это очень небольшая продолжительность жизни; скверна кальпы (kalpakaṣāya; bskal pa'i snyigs ma) — условия жизни в период общего упадка; скверна клеши (kleśakaṣāya; nyon mongs kyi snyigs ma) — возрастание числа и силы клеш; скверна живого существа (sattvakaṣāya; sems can gyi snyigs ma) — нечистота существования невежественных существ; скверна взгляда (dṛṣṭikaṣāya; lta ba'i snyigs ma) — распространенность ложных взглядов.

83. В этой работе, содержащей тематическую подборку избранных мест из разных сутр, Нагарджуна обосновывает существование только одной Колесницы цитатами из сутры «Белого лотоса

высшего Учения», «Праджняпарамиты», «Великого собрания» («Махасамаи»), «Вопросов Дхаранишварараджи» и т. д. [«Сутра-самуччая», л. 188Б–190Б].

84. 'dod pa'i yon tan — букв. «желательные достоинства». Это — цветоформа, звук, запах, вкус и осязание, характеризующиеся как *приятные*.

85. В соответствии с сутрами истинного или установленного смысла, прямо объясняющими абсолютное, и в соответствии с наставлениями — разьяснениями Нагарджуны.

86. Саутрантики считают абсолютным то, что непосредственно и прямо воспринимается праманой — правильным познанием, не ошибающимся в своем объекте, а по мнению вайбхашиков, это то, что не может быть разрушено или разделено на части умом. Прасангики же, полагающие, что опираются на идеи высших святых — «ушедших от мира», считают идеи этих философов мирскими учениями, так как они базируются на мирской системе познания, находящейся под влиянием неведения — признания истинности существования.

87. thun mong ma yin pa, букв, «не являющееся общим с другими». Этим автор указывает, что система прасангики принципиально отличается от всех других буддийских систем вплоть до мадхьямики-сватантрики.

88. «Драгоценность капюшона змеи» — нередко встречающееся в буддийской литературе образное выражение, основанное, вероятно, на том предположении, что вокруг головы у нагов в виде капюшона располагаются змеи с драгоценными украшениями.

89. Или «нарисованный на картине». Намек на то, что Чандракирти, согласно Таранатхе и т. д., доил нарисованную на стене корову [Дараната, 1869, с. 152].

90. Тибетоизированное санскритское слово «бхаданта» («достопочтенный») — обычное наименование монаха. Пацаб Ньимадаг (pa tshab nyi ma grags) 23 года учился в Индии, а затем преподавал мадхьямику и занимался переводами в Тибете. Так, им были переведены комментарии Чандракирти к «Праджнямуле», «Юктишаштике» и «Шуньятасаптати» Нагарджуны, «Сутра-самуччая» Нагарджуны, тантры цикла Гухьясамаджи (в этом ему тоже помогал Тилакакалаша) и т. д. [Будон Ринчендуб, 1999,

с. 268; Гой-лоцава Шоннупэл, 2001, с. 160, 194–195, 208]. «Лоцава» (lo tsa ba) — обычное наименование в Тибете переводчика — является тибетоизированным санскритским словом, образованным путем соединения и сокращения двух слов — «лока» и «чакшу» («мир» и «глаз»). «Глазом мира» в Индии обычно называли солнце. Подобно тому, как солнце делает видимым все вещи, так и переводчик делает понятными мысли, выраженные словами другого языка (Суматиратна, с. 1015]. Цзонхава комментирует «Введение в мадхьямику» по переводу Пацаба, однако в ряде мест он рассматривает перевод этой работы и другого известного тибетского переводчика Нагцо (nag 'tsho) (p. 1011).

91. Ra sa ra mo che. Название тибетского святилища. Имеет также значение «большой двор».

92. nyi og shar phyogs.

93. Один том (bam po) состоит из 300 шлок (tshigs su bcad pa), одна шлока — из 32 слогов.

ГЛОССАРИЙ

kun tu rgyu, parivrājaka — странствующий отшельник.
kun tu sbyor ba, saṃyojana — узы.
kun tu od, samantaprabhā — Всюду Свет (назв. ст. Будды).
kun btags, parikalpita — приобретенное при жизни.
kun brtags, parikalpita — умозрительное
kun nas nyon mongs, saṃkleśa — полное осквернение (общее название двух первых из четырех истин святого).
kun 'byung, samudaya — (истина) возникновения всякого (страдания).
kun rdzob, samvṛti — относительное.
kun rdzob kyi bden pa, samvṛtisatya — относительная истина.
kun rdzob kyi byang chub sems, samvṛtibodhicitta — относительная мысль о Просветлении.
kun rdzob tu — относительно, в относительном плане.
kun gzhi, ālaya — основа всего; алая-виджняна.
kun gzhi'i rnam shes, ālayavijñāna — сознание, являющееся основой всего.
krit, (суффикс) крит.
klan ka, upālambha — оспаривание, спор, ссора, любитель спорить.
klu grub, nāgārjuna — Нагарджуна.
bkod pa, vyūha — устройство, расположение, структура.
dkyil 'khor, mandala — сфера, область.
bkra shis, maṅgala — счастье, удача, процветание.
rkyen, pratyaya — условие; суффикс.
skur 'debs, abhyakhyana — отрицание; нигилизм.
skye mched, āyatana — база или опора сознания.
skye ba, jāti — рождение.
skye bar sems dpa', jātisattva — существо, думающее о рождении, новом существовании.

skyed byed gyi rgyu, janakahetu — причина порождающая (как отличная от причины проясняющей — вызывающей познание).
skyes bu, puruṣa — дух, человек, индивид.
skyon, doṣa — ошибка, недостаток, порок.
bskal pa, kalpa — кальпа, большой период времени.
bskal pa'i snyigs ma, kalpakaṣāya — скверна кальпы (одна из пяти скверн).

kha na ma tho ba, avadya — греховность.
khams, dhātu — категория (элементов); область (мира); группа (существ); один из Трех Миров.
khams dsum, trayadhātu — Три Мира (Желаний, Форм, Бесформенного).
khong khro ba, pratigha — антипатия, отвращение, гнев.
khyad chos, viśeṣana — специфическая особенность, дхарма-отличие.
khyad gzhi, viśeṣavastu — отличаемая основа (обладающее отличием).
khyim pa, gṛhapati — домохозяин, мирянин.
mkhan po, upadhyaya — наставник, настоятель, декан.
mkhas pa, paṇḍita — мудрый, ученый, сведущий, знаток.
mkhyen pa, jñāna — ведание, мудрость.
'khor, parivāra — спутник, сопутствующее, составной элемент ситуации.
'khor ba, saṃsāra — сансара, перерождение.
'khor los bsgyur ba, cakravartin — Чакравартин, император (людей).
'khrul 'khor, yantra — механизм, магическое устройство, творение.
'khrul ba, bhrama — ошибка, ошибочное.

gang zag, pudgala — индивид.
gang zag gi bdag med, pudgalanayrātmya — отсутствие Я индивида.
go rim ma nges pa — неустановимость последовательности.
goms pa, abhyāsa — привыкание, тренировка.
gos med, nirgrantha — (букв. обнаженный), джайнист.
grags pa, kīrī — признаваемое, общепризнанное.
grangs can pa, sāṃkhya — санкхья (одна из школ брахманизма).
grangs med pa, asamkhyeya — асанкхья, букв. «неисчислимое», название числа 10^{59}.
grub mtha', siddhānta — философская школа.

grub pa, siddha — имеющее место, доказанное, установленное.
grogs, maithuna — содействующий фактор.
glo bur, āgantuka — случайное, преходящее.
dgag pa, pratiṣedha — отрицание.
dgag phyogs nas — в плане отрицания, с точки зрения отрицания.
dgag bya, pratiṣedhya — объект отрицания, отрицаемое.
dga' ba, nandana — радость, привлекательность, увлечение.
dge 'dun, sangha — община.
dge ba, kuśala — благо, добро, благое, хорошее.
dge ba'i rtsa ba, kuśalamūla — корень добра (благое деяние, или оставшийся после его совершения след в сознании).
dge ba'i las lam, kuśalakarmamārga — путь благого деяния.
dge sbyong, śramaṇa — шраман (отшельник, монах).
dge slong, bhikṣu — монах.
dgongs pa, abhiprāyika — подразумеваемое, имеющееся в виду.
dgos pa, prayojana — необходимость, цель.
dgra bcom pa, arhant — архат (достигший хинаянской нирваны).
bgegs, vighna — препятствие; вигхана (вид злых духов).
mgon po, nātha — Спаситель (эпитет Будд и т. д.).
'gag bzhin pa — прекращающееся.
'gal ba, viruddha — несовместимость, противоречие, противоположность.
'gog snyoms, nirodha samāpatti — трансовое состояние сосредоточенности на прекращенности.
'gog bden, nirodhasatya — истина прекращения.
'gog pa, nirodha — прекращенность.
'god pa — выдвигать (тезис, аргумент, прасангу — «выведение»), устанавливать.
'gyur ba'i sdug bsngal, vipariṇāmaduhkhata — страдание изменения (один из видов страдания).
'gro ba, bhūta — живое существо, сущее.
rgya che ba, udāra — широкое, обширное (аспект Учения).
rgyang phan pa — чарвака (индийская школа материалистов).
rgyal ba — jina Победитель (эпитет Будды).
rgyal tshab — заместитель, регент.
rgyal sras, jinaputra — Сын Победителя (эпитет бодхисаттвы).
rgyas gyur gyi rigs, paripuṣṭagotra — род развития.

rgyas pa — развитие, взращивание, культивирование.
rgyu, hetu — причина.
rgyu mthun pa, niṣyanda — соответствующее причине.
rgyu mthun pa'i 'bras bu, niṣyandaphala — плод, соответствующий причине (вид плода).
rgyu 'byin pa — являть причину.
rgyu med las skye ba — рождение от не-причины, беспричинное рождение.
rgyud, saṃtāna — поток (сознания, бытия).
rgyun, saṃtāna — поток (моментов дхармы).
rgyun zhugs pa, srotāpanna — вошедший в поток (название обретшего первый из четырех плодов святости в хинаяне).
brgyad pa — восьмая (название третьей из восьми ступеней святости в хинаяне).
brgyad, avedha — косвенное, непрямое.
sgom pa, bhāvanā — созерцание.
sgom spang, bhāvanāheya — отвергаемое созерцанием.
Sgom lam, bhāvanāmārga — Путь созерцания (третий из пяти путей, ведущих к Просветлению).
Sgyu ma, māyā — иллюзия.
Sgra rtog gi spros pa — деятельность вербально-концептуального (ума).
Sgras zin — непосредственный смысл высказывания.
Sgrib pa, āvaraṇa — препятствие, покров.
Sgrib med — беспрепятственность, отсутствие покрова.
Sgrub pa, sādhana — утверждение.
Sgrub pa po, sādhaka — реализатор.
Sgrub phyogs nas — в плане утверждения, с точки зрения утверждения.
Sgro 'dogs, samaropa — приписывание (существования несуществующему и т. д.).
Bsgrub bya, sādhya — доказываемое, тезис.
Bsgo ba'i gzhi — основа запечатления (то, в чем оставляют следы, отпечатки деяния и клеши).

Nga, aham — *я*.
Nga rgyal, māna — гордость.

Nga tsam, aham mātra — «только я» (я, которое прасангики признают в связи и по отношению к скандхам).
Nga yi ba, amama — мое.
Nga yir 'dzin, amamakāra — признание моего.
Ngan 'gro, durgati — плохая форма жизни (в аду, претом, животным).
Ngar 'dzin, ahamkāra — признание *я*.
Ngar 'dzin pa'i yul — объект при восприятии *я*.
Nges pa, neyata — установление, определение, истинное.
Nges 'dren — установление истинного.
Nges pa'i don, nītārtha — истинный, установленный смысл.
Nges par dka' ba — трудноустанавливаемое.
Nges par 'byung ba, nihsaraṇa — истинный выход (из сансары).
Nges par 'byed pa'i cha dang mthun pa, nirvedha bhāgīya — соответствующее части раскрытия истинного (название Пути соединения — второго из пяти путей, ведущих к Просветлению).
Nges par legs pa, niḥśreyasa — истинно хорошее (синоним нирваны).
Ngo bo, rūpa — сущность.
Ngo bo gcig pa, ekabhāva — тождество по сущности.
Ngo bo gcig la ldog pa tha dad pa — тождественное по сущности, но отличное по обратно тождественному (напр., сотворенность и непостоянство звука).
Ngo bo nyid kyi sku, svabhāvikakāya — абсолютное Тело (Будды).
Ngo bo nyid med pa, nihsvabhāvatā — отсутствие сущности.
Ngo bo nyid las skye ba — рождение от сущности, естественное рождение (беспричинное).
Dngos, sākṣāt — настоящий, подлинный, прямой, непосредственный.
Dngos po, vastu — вещь, вещественное, реальное.
dngos po stong pa nyid, bhāvaśūnyatā — пустотность вещи.
dngos po med pa, abhāva — не-вещь, невещественное, нереальное, вещь в модусе отсутствия, отсутствие вещи.
dngos po med pa stong pa nyid, abhāvaṣūnyatā — пустотность не-вещи.
dngos por yod pa, vastusat — существование в качестве вещи, реально.
dngos gzhi, mūlavastu — основная часть (текста), базовое самапатти (данного уровня).
dngos zin — непосредственный смысл (высказывания).
dngos la gnod — опровержение непосредственного (смысла высказывания).

mngon gyur, pratyakṣa — явное (объект, клеша).
mngon du phyogs pa, abhimūkha — обращаться к, поворачиваться к.
mngon phyogs, abhimūkhī — «Обращенная» (название шестой ступени бодхисаттвы).
mngon par brjod pa, ābhilāpa — именование (название одного из трех видов отпечатков — васан в системе виджнявадинов).
mngon par mtho ba, abhyudaya — полностью высокое (рождение в хорошей форме жизни и блаженство в сансаре).
mngon par 'du byed pa, abhisaṃskāra — осуществление, реализация.
mngon par zhen pa — признание, приверженность.
mngon shes, abhijñā — сверхъестественная способность (опирающаяся на непосредственное постижение в состоянии транса).
mngon sum, pratyakṣa — непосредственное (познание), очевидное, достоверное.
mngon sum du mdzad — уяснять, реализовывать.
sngon gyi mtha', pūrvānta — предел предшествующего, прошлое.
sngon gyi gnas rjes su dran pa — воспоминание прежних жизней.
sngon 'gro, purvaka — предварительное, предваряющее, возглавляющее.
bsngags pa, pratasta — достохвальное, достоинства.
bsngo ba, pariṇāma — отдача (заслуг).
ca co, ravita — шумливость.
ci yang med pa, ākiñcanya — «ничего нет» (название третьих небес Мира Бесформенного).
gcig nyid, ekatva — тождество, единство.
gcig la gcig med pa'i stong pa nyid — шуньята отсутствия одного в другом.
gcer bu, nirgrantha — джайна (одна из индийских школ).
bcings pa, vibandha — связанность.
bcom ldan 'das, bhagavant — Бхагаван (эпитет Будд и т. д.).
bcos ma'i rang bzhin — фальшивое бытие.
bcud kyi 'dig rten — мир «сока» (живые существа).
chags pa, rāga — желающий, желание, влечение, симпатия, привязанность, пристрастность, проявленность.
chags bral, vītarāga — непривязанность, бесстрастность, беспристрастность; отсутствие проявлений (клеш).
chad pa, uccheda — прерывность.

chu shing — банановое дерево (пустое внутри, пример отсутствия сердцевины – сущности).

chen po stong pa nyid, mahasunyata — пустотность великого (пространства).

chos, dharma — Учение, элемент, закон, справедливость, предмет мысли, качество.

chos kyi sku, dharmakāya — дхармакая (абсолютное Тело Будды).

chos kyi skye mched, dharmāyatana — дхармы, являющиеся базой, или опорой, возникновения сознания (объекты ума).

chos kyi 'khor lo bskor ba, dharmacakrapravartana — вращение Колеса Учения (проповедование Учения).

chos kyi sgo — дверь Учения (конкретный метод постижения Учения или раздел Учения).

chos kyi bdad med, dharmanairātmya — отсутствие Я (сущности) дхармы.

chos kyi sprin, dharmameghā — «Облако Дхармы» (название десятой ступени бодхисаттв).

chos kyi phung po, dharmaskandha — раздел или определенная часть Учения.

chos kyi dbyings, dharmadhātu — дхармовое пространство.

chos mngon, abhidharma — Абхидхарма (название одной из трех питак — разделов Писания).

chos nyid, dharmatā — истинная природа (сущего).

chos thams cad stong pa nyid, sarvadharmaśūnyatā — пустотность всех дхарм.

chos rab tu rnam par 'byed pa, dharmapravicaya — полное подразделение, классификация дхарм.

chos la dmigs pa — связанное с дхармой, направленное на дхарму, имеющее своим объектом дхарму (название одного из трех видов сострадания).

mchod brjod, maṅgalacarana — выражение почитания в словесной форме (во вступительной части книги).

'chi 'pho ba, cyuti — посмертный переход, перерождение.

'ching ba, bandhana — узы.

ji snyed pa, yāvata — «сколько» (название того вида мудрости всеведения, который ведает абсолютным).

ji lta ba, yathā — «каково» (название того вида мудрости всеведения, который ведает абсолютным).

'jig rten, loka — мир.

'jig rten gyi khams, lokadhātu — область мира.

'jig rten gyi chos brgyad, aṣṭalokadharma — восемь особенностей мира (нахождение и потеря, слава и позор, знаменитость и безызвестность, блаженство и страдание).

'jig rten gyi tha snyad, laukikavyavahāra — (относительная истина) «мирских наименований».

'jig rten 'di — мир этот (в этой жизни).

'jig rten pa, laukika — мирское.

'jig rten pha rol, paraloka — мир потусторонний (посмертный).

'jig rten gzhan — мир иной (в следующей жизни).

'jig rten las 'das pa, lokottara — ушедшее от мира, немирское (относящееся к святому).

'jig (tshogs) la lta(ba), sat kāyadṛṣṭi — «взгляд на совокупность разрушимого», признание индивидом у самого себя Я и Моего).

'jug sems(bskyed), prasthānacittotpada — мысль входящая (название вида бодхичитты — намерение приступить к практике Учения для обретения Просветления ради спасения всех существ).

'jog tshul — способ установления, определения.

'jes chags, anurakta — симпатия, влечение, привязанность.

rjes thob, pṛṣṭalabdha — «послеобретение» (название периода нахождения святого вне состояния трансового погружения — самахиты).

rjes dpag, anumāṇa — опосредованное познание.

rjes su mthuṇ pa'i bzod pa, anulomikakṣānti — согласующееся терпение, принятие.

rjes su byed pa, anukaraṇa — уподобление, копирование, копия.

rjes su 'dzin pa, anudhāraṇa — оказывание поддержки, покровительства.

brjod du med pa, anabhilāpya — неописуемое, невыразимое, неименуемое.

nyan thos, ṣrāvakā — шравака (букв. «слушатель»).

nyan thos kyi theġ pa, śrāvakayāna — шравакаяна (Колесница шраваков).

nyan pa, śravaṇa — слушание (изучение).

nyams su myong ba — непосредственное переживание.
nyams su myong ba'i shes pa — виджняна (сознание) переживающая.
nye bar rgyu ba — близко идущие (блаженство, страдание и индифферентность, возникающие при восприятии шести — цветоформы, звука и т. д.).
nye bar spyod pa — см. предшествующее.
nyer len, upādāna — субстанциональная (причина); получение, получаемое, обладаемое, собственность; привязанность, приверженность.
nyer bsdogs, upacāra — вводное самапатти (данного уровня).
nyes pa, doṣa — ошибка, недостаток, порок, зло, проступок.
nyon mongs, kleśa — клеша (букв. «мучитель», это фактор, вызывающий неуспокоенность потока сознания и служащий совместно с действующей (с деяниями] причиной получения рождения).
nyon mongs kyi sgrib pa, kleśāvaraṇa — покров клеш (главное препятствие освобождению от сансары).
nyon mongs kyi snyigs ma, kleśakaṣāya — скверна клеш (одна из пяти скверн).
nyon mongs pa can gyi ma rig pa — неведение обладателя клеш (как отличное от имеющегося у святого архата неведения).
gnyis snang, abhyabhāsa — двойственная явленность (являемость сущего в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта» — познание и т. д.).
gnyis med, advaya — недвойственность.
gnyis su med pa'i blo — недвойственный ум.
gnyis su 'dzin pa — двойственное восприятие.
gnyen po, pratipakṣāḥ — противоядие, враг.
mnyam pa nyid, samatā — равенство, равность.
mnyam gzhag, samāhita — состояние трансового погружения, при котором исчезает феноменальная явленность.
snyigs ma lnga, pañcakaṣāya — пять скверн (кальпы, клеш, живого существа, взгляда, жизни).
snying rje chen po, mahākaruṇā — великое сострадание.
snying stobs — саттва (одна из трех гун); мужество.
snyoms 'jug, samāpatti — трансовое состояние ума, пребывающего на одном из восьми уровней двух высших Миров — Мира Желания и Мира Форм.

15 Зак 3699

ting nge 'dzin, samādhi — состояние полной сосредоточенности на объекте созерцания.

gtan tshigs, hetu — аргумент, доказательство, умозаключение, логика.

gtan la 'bebs pa, upaderśita — объяснение; приведение в порядок, подчинение.

gti mug, moha — невежество (как один из трех ядов – страсть, гнев, невежество).

btags pa ba, prajñapti — именуемое условно.

btags pa tsam du grub pa — имеющее место только условно.

btags pa'ichos, prajñaptidharma — дхарма, существующая условно, признаваемая в связи и по отношению к чему-то.

btags yod, prajñaptisat — существующее условно (противополагаемое существующему субстанционально).

btags snyoms, upekṣā — индифферентность, равное отношение.

rtag gcig rang dbang can — постоянное, единичное и самостоятельное (характеристики Я индивида, признаваемые брахманистами).

rtag pa, nitya — постоянное.

rten, āśraya — опора.

rten cing 'brel bar 'byung ba, pratītyasamatpāda — зависимое возникновение, наличие; зависимое.

rtog pa, vitarka — изучение (как элемент созерцания); kalpana – концепт, представление, понятие, мысль, концептуальное познание, воображение.

rtog pa'i dra ba — сети иллюзии (в которые попадают при концептуальном познании).

rtog pas btags tsam — признаваемое только концептуально, умозрительно.

rtogs pa, pratipatti — постижение.

lta ba, dṛṣṭi — взгляд, воззрение, теория.

lta ba'i snyigs ma, dṛṣṭikaṣāya — скверна взгляда (одна из пяти скверн).

ltag chod, jāti — пустой ответ, неправомерное обобщение.

stong nyid, śūnyatā — пустотность, лишенность.

stong pa nyid stong panyid, śūnyatāśūnyatā — пустотность пустотности.

stobs, bala — сила.

brtan pa, sthira — прочность, устойчивость, неизменность.

brten nas gdags pa — признаваемое в связи и по отношению (к чему-то).

brten pa, pratiṣṭhana — опирающееся, зависимое.

brtan bcos, śāstra — шастра, монография, трактат.

tha snyad, vyāvahāra — наименование, термин.

tha snyad pa, vaivahārika — эмпирическое, относительное.

tha snyam tsam du — только в относительном плане.

tha dad, bheda — отличие, различие.

thabs, upāya — метод, способ, средство.

thams cad mkhyen pa, sarvajñā — всеведение.

thal 'gyur, prasaṅga — выведение (вид умозаключения).

thal 'gyur ba, prasaṅgika — прасангика (подшкола мадхьямики).

thun mong, sādhāraṇa — общее, совместное, обычное.

thun mong gi las, sādhāraṇakarma — общая карма.

thun mong ma yin pa, asādhāraṇa — необщее, специфическое, особенное.

thub pa, muni — мудрец, святой, подвижник.

thub dbang, munīndra — Муниндра (букв. «владыка святых»), эпитет Будды.

the tshom, vicikitsa — сомнение, колебание.

theg chen, mahāyāna — Великая Колесница.

theg pa, yāna — Колесница.

theg dman, hīnayāna — Малая Колесница.

ther zug pa, śāśvata — вечное, постоянное, неизменное.

thog ma dang tha ma med pa stong pa nyid, anavarāgraśūnyatā — пустотность (лишенность) начала и конца.

thog ma med pa'i 'khor ba — безначальная сансара.

thob pa, prāpti — обретение.

thos pa, śruti — слушание (изучение).

mtha', anta — край, конец, предел, граница, крайность, сфера, область.

mtha' bzhi'i skye ba — рождение в четырех вариантах (от себя, другого и т. д.).

mtha' las 'das pa stong pa nyid, atyantaśūnyatā — пустотность (лишенность) ушедшего от предела.

mthar thug pa, paryanta — конечное, окончательное, совершенное, предельное, абсолютное.

mthar 'dzin pa, antagrāha — признание крайности (постоянства, прерывности и т. д.).
mthong spang, darśanaheya — отвергаемое видением (истины).
mthong lam, darśanamārga — путь Видения (третий из пяти путей, ведущих к Просветлению).

'thad pa, upapatti — логически приемлемое.
dag pa, śuddhi — чистое, корректное, совершенное.
dag sa, viśuddhibhūmi — чистые ступени (общее название трех последних ступеней святости бодхисаттвы).
dad pa, śraddhā — вера.
dam bca' ba, pratijñā — обещание, обет, заповедь; тезис, утверждение.
dug gsum, tri visa — три яда (страсть, гнев, невежество).
dud 'gro, tiryañcah — животные.
de (kho na) nyid, tattva — истинная сущность, абсолютное.
de ma thag rkyen, samanantarapratyaya — «непосредственное следование затем», служащее условием.
de bzhin nyid, tathatā — истинная суть (постигаемая при реализации истины прекращения).
de bzhin gzhegs pa, tathāgata — Татхагата (букв. «так прошедший», эпитет Будды).
de bzhin gzhegs pa'i snying po, tathāgatagarbha — Сущность Татхагаты.
don, artha — смысл, значение, предмет, данность, цель, благо.
don dam pa, paramārtha — абсолютное.
don dam pa stong pa nyid, paramārthaśūnyatā — пустотность (лишенность) абсолютного.
don dam pa'i bden pa, paramārthaśūtyā — абсолютная истина.
don dam pa'i byang chub sems dpa', paramārthabodhicitta — абсолютная мысль о Просветлении (постижение шуньяты).
don dam par — в абсолютном, высшем, смысле; в абсолютном плане.
don du gnyer ba, arthin — ученик, стремящийся, проситель.
don gzhan rdzes tha mi dad pa — не являющееся иным предметом, отличным субстанционально.
dor ba med pa stong pa byid, anavakāraśūnyatā — пустотность (лишенность) неотброшенного.

drang ba dang nges pa'i don rnam 'byed — герменевтика.

drang ba'i don, neyārtha — условный, прямой смысл, подлежащий установлению смысл.

dran pa, smюti — память, памятование, воспоминание.

dran pa nye bar bzhag pa, smṛtyūpasthānani — установление памятования.

dran pa'i shes — виджняна (сознание) вспоминающая.

dri ma med pa, vimalā — «Непорочная» (название второй ступени бодхисаттв).

gdags pa — признавание.

gdags pa'i rten — опора признавания.

gdags pa'i gzhi — «основа» признавания (то, в связи с чем нечто признается).

gdul bya, vineya — воспитываемый (Буддой), буддист.

bdag(nyid), ātman — Я, сущность.

bdag gi ba, ātmīya — Мое

bdag nyid chen po, mahātma — Великое Существо (эпитет Будд и т. д.).

bdag po'i rkyen, adhipatipratyaya — «хозяин-условие» (один из четырех видов условий).

bdag med, nairātman — отсутствие Я; не-Я.

bdag 'dzin, ātmagrāha — восприятие Я, признание Я.

bdud, māra — мара (класс существ или факторов, препятствующих освобождению от сансары).

bde 'gro, sugati — хорошая форма жизни (человеком, богом).

bde ba, sukha — блаженство, наслаждение.

bde ba can, sukhavati — Сукхавати (букв. «блаженная»), название страны Будды Амитабхи.

bde ba yang ma yin pa sdug bsngal yang ma yin pa — ни-блаженство — ни-страдание, индифферентность.

bde bar gzhegs pa, sugata — Сугата (букв. «блаженно ушедший»), эпитет Будды.

bde bar gzhegs pa'i sras, sugataputra — Сын Сугаты (эпитет Бодхисаттвы).

bden grub, satyasiddha — имеющее место истинно.

bden snang — являющееся как имеющее место истинно.

bden med — не существующее истинно.

bden 'dzin, satyagrāha — признание имеющим место истинно.
mdo sde, sūtranta — раздел Сутр (определенная сутра или один из двенадцати разделов Канона).
mdo sde pa, sautrāntika — саутрантика (название одной из четырех главных буддийских философских школ).
'das pa — прошлое.
'du byed — saṃskāra — соединители (дхармы, объединяемые в группу элементов-двигателей, санскара-скандху); феноменальное.
'du shes, samjñā — различение, представление.
'du shes med 'du shes med min, naivasaṃjñānasaṃjñā — не имеющая ни представлений, ни отсутствия представлений (название четвертых небес Мира Бесформенного).
'dun pa, chanda — стремление.
'dul ba, vinaya — Виная (одна из трех питак Учения); обуздание, нравственная дисциплина.
'dus pa(pa) — соединение.
'dus byas kyi chos, saṃskṛtadharma — соединившееся; элементы, обусловленные причинами.
'dus byas stong pa nyid, saṃskṛtaśūnyatā — пустотность (лишенность) соединившегося (санскрита-дхарма).
'dus ma byas chos, asaṃskṛtadharma — несоединившееся; постоянные элементы, не обладающие возникновением, пребыванием и уничтожением.
'dus ma byas stong pa nyid, asaṃskṛtaśūnyatā — пустотность (лишенность) несоединившегося, асанскрита-дхарма.
'dod khams, kāmadhātu — Мир Желаний (один из Трех Миров, на которые подразделяется «по вертикали» каждая четырехматериковая область мира).
'dod chags, rāga — страсть, любовь, желание.
'dod pa — признавать, считать, полагать.
'dod pa la log par gyem pa, kāmamithyācārad — прелюбодеяние.
'dod pa'i yon tan, kāmaguṇa — приятные чувственные объекты (звуки, запахи, цвета и т. д.).
rdul — частица; раджас (одна из трех гун системы санкхья).
rdo rje'i lus — алмазное Тело (реализуемое бодхисаттвой в восьмой ступени).
ldan pa'i rkyen — суффикс обладания.

ldan min 'du byed, viprayuktasaṃskāra — элементы-соединители, не связанные с сознанием.

ldod pa, nivṛtti — обратное; обратно тождественное (не являющимся); уход, возвращение; обратный порядок.

sdig pa, pāpa — грех.

sdug bsngal, duḥkha — страдание; (истина) страдания.

sdom pa, saṃvara — обуздание, воздержание, обет.

nang ston pa nyid, adhyātmaśūnyatā — пустотность внутреннего.

nam mkha' mtha' yas, akaśa ānantya — безграничное пространство (название первых небес Мира Бесформенного).

nam mkha' lding — гаруда (название класса существ, имеющих вид птиц).

nam mkha'i khams, akaśadhātu — небесное пространство (как отличное от дхармового пространства).

nus kyi rung — способность и возможность (признак рода).

nus pa, śakti — способность, сила, мощь.

gnas skabs, avasthāna — ситуация, модус, состояние, период, обстоятельства.

gnas brtan, sthavirā — стхавира (уважаемый монах пожилого возраста).

gnas lugs, sthita — принцип пребывания.

gnod pa, viplava — возражение, опровержение.

gnod sems, vyāpanna — агрессивность, злонамеренность, зломыслие.

rnam mkhyen, sarvajñā — всеведение.

rnam grangs, paryāya — эквивалент, раздел (Учения); причина.

rnam 'gyur, vikṛta — сотворенное, творение.

rnam rtog, vikalpa — концептуальное познание; аналитическое познание.

rnam bdun — семь видов (исследования или доказательства отсутствия Я индивида).

rnam 'dren, vināyaka — Руководитель (эпитет Будды).

rnam pa, ākāra — форма, вид, аспект.

rnam pa shar ba — осознавание.

rnam par thar pa'i sgo gsum, trivimoksamukha — три двери полного спасения (пустотность, отсутствие признака и желания).

rnam par mi rtog pa'i ye shes, nirvikalpajñāna — неконцептуальная мудрость.

rnam byang, vyavadāna — (сторона) совершенного очищения (название истин прекращения и пути).

rnam smin, vipāka — полное созревание (плода); совершенствование (существ).

rnam smin gyi lus — тело полного созревания (обретаемое как плод прежних деяний).

rnam gzhag, vyavasthāpana — концепция, система, механизм.

rnam shes, vijñāna — сознание; эмпирическое познание (противопоставляемое мудрости).

rnam shes kyi 'byung 'gyur ba — «будущность виджняны» (элемент нерожденности виджняны во время наличия ее причины).

rnam shes mtha' yas, vijñāna ānatya — безграничное сознание (название вторых небес Мира Бесформенного).

rnal 'byor pa — йог.

snang ba, ābhāsa — явление, сияние.

snang gzhi, ābhāsavastu — основа явления (то, что является).

snod kyi 'jig rten, bhājanaloka — мир сосуда (неодушевленная природа).

brnab sems, lobha — алчность.

dpag bsam ljon pa, kalpadruma — древо исполнения желаний.

dpyod pa, vicara — исследование, рассмотрение, анализ.

spong pa dkar po — белые отвергающие (джайнисты и буддисты, признающие деятелем существующие субстанционально скандхи).

spang bya, heya — отвергаемое, подлежащее отвержению.

spong pa bdun — семь отвержений (семь первых из десяти неблагих деяний).

spyi'i mtshan nyid, sāmānyalaksana — общий признак.

spyod yul, gocara — объект, сфера деятельности (органов чувств).

spyod lam bzhi, catvāri caryā — четыре пути деяния (лежать, сидеть, стоять, идти).

sprul sku, nirmāṇakāya — нирманакая (явленное Тело Будды).

sprul ba, nirmāṇa — иллюзорное творение.

sprul ba'i lus — нирманистическое тело (как отличное от тела полного созревания).
spro ba, harṣa — активность, инициативность, энергичность.
spros pa, prapañca — явленность.
spros bral, aprapañca — отсутствие явленности.

pha rol, pāra — другая сторона, оппонент.
pha rol tu phyin pa, pāramitā — парамита, совершенное.
phan tshun bltos pa'i grub pa — взаимозависимое наличие.
phan tshun spangs kyi 'gal ba, anyānyaparihara virūddha — несовместимость взаимного отвержения, противоречие.
phung po, skandha — скандха, раздел, группа элементов.
phung po rnams la brten nas gdags pa — признаваемое в связи и по отношению к скандхам (признак Я индивида согласно прасангикам).
phung po gsum pa — третий вариант (является или не является обеими противоположными дхармами — существующим и несуществующим и т. д.).
phung po lhag ma med pa'i mya ngan las 'das pa, nirupadhiśeṣanirvāṇa — нирвана без остатка скандх (вид нирваны при отсутствии скандх).
phung po lhag ma dang bcas pa'i mya ngan las 'das pa, sopadhiśeṣanirvāṇa — нирвана с остатком скандх (вид нирваны при наличии скандх).
phyag rgya, mudrā — мудра, жест, символ, принцип.
phyi stong pa nyid, bahirdhāśūnyatā — пустотность внешнего.
phyi don, bāhayārtha — внешняя данность.
phyi nang stong pa nyid, adhyātmabahirdhāśūnyatā — пустотность внешнего и внутреннего.
phyi ma'i mtha', aparānta — предел последующего, будущее.
phyi rol pa, bāhira — «внешний» (небуддист).
phyin ci log, viprayāsa — ложное (представление).
phyir mi ldog, avaivartika — невозвращенец (тот, кто обязательно станет Буддой).
phyir mi ong, anāgāmin — анагамин; тот, кто не придет снова (название того, кто обрел третий плод святости в хинаяне).
phyogs — сторона, направление, аспект, положение, тезис, утверждение.

phyogs glang — Дигнага.
phra rgyas, anuṣya — «рост малого», клеша.
phra ma'i tshig, piśuna — доносительство.
phra mo, śukṣama — «тонкое» (труднопостижимое).
'phags pa, ārya — святой.
'phags pa'i gang zag, āryapudgala — святой индивид.
'phags pa yab sras — святые отец и сын (Нагарджуна и Арьядэва).
'phags pa lha — Арьядэва.
'phags pa'i bden pa, āryasatya — (четыре) истины святого.
'phags pa'i lam yan lag brgyad, ārya aṣṭānga mārga — восемь членов пути святого.
'phen pa — забрасывание (в новое рождение), выдвижение (тезиса и т. д.).
'phal gyi rgyu 'khrul — случайная причина ошибочности (познания).

bag chags, vāsanā — отпечаток, след, привычка, наклонность, семя.
bag yod, pramāda — серьезность.
bag la nyal ba, anuśaya — потенциальное.
bande, bhadanta — достопочтенный (монах).
bu lon gyi spangs rgya ste yi ge — письменное долговое обязательство с печатью (пример, приводимый для объяснения действия кармы).
bya ba, kāra — действие.
byang chub, bodhi — Просветление.
byang chub snying po, bodhimaṇḍa — сердцевина Просветления (место, где обретают Просветление).
byang chub kyi phyogs kyi chos, bodhipakṣadharmāḥ — 37 элементов стороны Просветления.
byang chub kyi yan lag, bodhyanga — (семь) членов Просветления.
byang chub sems, bodhicitta — мысль о Просветлении.
byang chub sems dpa' — бодхисаттва.
byams pa, maitreya — любовь; Майтрея.
byin gyis rlob pa, adhiṣṭhāna — благословение.
byis pa, bālaka — ребенок, наивный, простак, простофиля.
bye brag, viśeṣa — вид, особенное, подразделение.
bye brag tu smra ba, vaibhāṣika — вайбхашика (одна из четырех главных буддийских школ).

bye brag pa, viśesika — вайшешика (одна из школ брахманистов).

byed rgyu, kāraṇahetu — действующая причина (входит в группу шести причин).

byed pa po — деятель.

bram ze, brahman — брахман (представитель одной из четырех каст в Индии).

blang bya — подлежащее принятию, принимаемое.

blo gros chen po — Махамати.

blo'i mig — глаза ума.

dbang bskur, abhiṣeka — посвящение; помазание (на царство).

dbang rtul — слабые (букв. «тупые») способности.

dbang rnon — большие (букв. «острые») способности.

dbang po, indriya — индрия, орган чувств, способность; Индра.

dbang phyug — Ишвара.

dbu ma, madhyamika — мадхьямика (одна из четырех главных буддийских школ).

dbu ma'i bstan bcos — «Мадхьямика-шастра».

dbu ma'i lam, madhymapratipad — средний путь.

dbu ma'i lta ba, madhyamikadṛṣṭi — средний взгляд.

dben pa, vivikta — уединение.

dbyig gnyen — Васубандху.

dbyibs, saṃsthāna — форма.

dbye ba, bheda — подразделение.

dbye gzhi, bhedavastu — «основа» подразделения (то, при подразделении чего получаются данные виды, например, двух истин, четырех истин и т. д.).

'byung 'gyur — будущее; образованное из махабхути.

'byung po chen po, mahābhūta — махабхути, первоэлементы.

'byung ba — см. предшествующее.

'bras bu, phala — плод, результат.

'bras bu can — удачный, плодотворный.

sbyang dka' ba, sudurjayā — «Трудноодолимая» (название пятой ступени бодхисаттв).

sbyangs pa'i yon tan, dhūtaguṇa — (12) достоинств очищенности (одеваться в рубище, жить подаянием и т. д.).

sbyin pa, dāna — отдача, давание, дар.

sbyin pa'i bdag po, dānapati — «хозяин дара» (даритель).

sbyor lam, prayogamārga — Путь соединения (второй из пяти путей, ведущих к Просветлению).

ma grub pa, asiddha — не имеющее места, недоказанное.
ma tu'i rkyen — суффикс (обладания) «мату».
ma 'dres pa, āveṇika — несмешанное, особое, специфическое.
ma byin pa len pa, adattādāna — взятие неданного.
ma ongs — будущее.
ma rig pa, avidya — неведение.
mi 'khrug pa — безмятежность.
mi dge ba, akuśala — неблагое.
mi dge ba bcu'i las kyi lam — путь деяния десяти неблагих.
mi 'jigs pa, vaiśaradya — неустрашимость.
mi gnyis pa, advaita недвойственность.
mi rtag pa, anitya — непостоянное.
mi mthun phyogs, pratipakṣa — несоответствующая (благому) сторона.
mi sdug, aśuba — непривлекательное.
mi dmigs stong pa nyid, anupalambdhaśūnyatā — пустотность невоспринимаемого.
mi bzod pa, akṣanti — неприятие, нетерпимость, нетерпение.
mi gyo ba, acalā — «Неколебимая» (название восьмой ступени бодхисаттв).
mi gyo ba'i las, aniñjyakarma — «неотодвигаемое деяние» (его плод точно установлен и не может быть изменен).
mi shes pa, ajñāna — незнание, непонимание, несознавание.
mi slob lam, aśaikṣamārga — путь Без Обучения (последний из пяти путей, ведущих к Просветлению).
mi bslu ba'i chos, avitathadharma — необманывающий элемент; свойство необманываемости.
mig gi rnam shes, cakṣuvijñāna — сознание (видимого) глазом.
mig gi blo — «ум-глаз» — сознание (видимого) глазом.
ming gis btags tsam — признаваемое только номинально.
ming gzugs, nāmarūpa — психическое и физическое.
ming med pa — не имеющее имени, безымянное.
mu stegs can, tīrthika — тиртик, иноверец.
mun pa — тамас (одна из трех гун школы санкхья).

med pa, asat — несуществующее, небытие, отсутствие.

mo gsham bu, vandhyāputra — сын бесплодной женщины.

mos pa, adhimukti — вера, преданность, наклонность, убеждение.

mos pas spyod pa'i sa, adhimukticāryabhūmi — ступень Действия с верой, преданностью (название двух первых из пяти путей, ведущих к Просветлению).

mya ngan las 'das pa, nirvāṇa — нирвана; успение, покойник.

myong ba, anubhava — «вкушение», переживание, испытание.

dmigs rkyen, ālambanapratyaya — «опора-условие» (входит в группу четырех условий).

dmigs pa, ālambana — представление, восприятие, объект.

dmigs med la dmigs pa — связанное с непредставимостью (вид сострадания).

dmigs yul, ālambanaviṣaya — объект восприятия.

dmyal ba, nāraka — обитатели ада.

smon pa med pa, apranihita — отсутствие желаний (последний из трех элементов полного освобождения).

smon lam, praṇidhāna — пожелание.

smon sems (bskyed) — мысль желающая (обрести Просветление ради спасения всех существ).

gtso bo, pradhāna — главное, принцип; Владыка (пракрити).

rtsod pa'i gnas — спорное место, предмет спора, обсуждения.

brtse ba, anukampā — милосердие, доброта.

brtson 'grus, vīrya — усердие, старание, настойчивость.

tshangs pa — Брахма.

tshangs par spyod pa, brahmacārya — праведность, целомудрие.

tshad ma, pramāṇa — авторитет, верное познание.

tshad med bzhi, catvārāpramāṇa — четыре безмерные (равное отношение, любовь, сострадание, радость).

tshig bkyal ba, sambhinnapralāpatā — пустая болтовня (одно из десяти неблагих деяний).

tshig gi don, padārtha — смысл слова; категория.

tshig rtsub, pāruṣya — грубые слова (их произнесение — одно из десяти неблагих деяний).

tshig su bcad pa — шлока (часть текста, содержащая 32 слога).

tshul khrims, śila — нравственность.

tshul bzhin — соответствующее истинному характеру сущего.

tshul bzhin ma yin pa — не соответствующее истинному характеру сущего.

tshogs drug — шесть собраний (видов сознания — сознания (видимого) глазом и т. д.).

tshogs pa, sambhāra — собрание, совокупность, сочетание, собирание.

tshogs lam, sambhāramārga — Путь собирания (первый из пяти путей, ведущих к нирване).

tshor ba, vedanā — ощущение, чувство.

mtshan nyid, lakṣaṇa — признак.

mtshan ma med pa, animitta — отсутствие признака (второй из трех элементов полного освобождения).

mtshan gzhi, lakṣaya — «основа признака» (то, что кроме данного признака обладает и другими признаками).

mtshams sbyor, sandhi — соединение, связь; сандхи (соединение разных слов в одно).

mtshungs ldan, saṃprayukta — обладающее сходством, связанное, сопутствующее.

mtshon bya, lakṣya — определяемое.

'tshang rgya ba — «запечатывание пороков» (обретение нирваны).

'dzam bu gling — Джамбудвипа (название южного материка в четырехматериковом мире).

'dzin rnam — (сознание в) виде воспринимающего (в отличие от сознания в виде воспринимаемого — gzung rnam).

rdzes, dravya — субстанция, вещь.

rdzes gcig pa, ekadravya — субстанционально тождественное.

rdzes chos, dravyadharma — субстанциональный элемент.

rdzes yod, dravyasat — существующее субстанционально (в отличие от существующего условно — btags yod).

rdzu 'phrul, ṛddhi — волшебство, способность творить чудеса, волшебная сила.

rdzu 'phrul gyi rkang pa, ṛddhipāda — (четыре) основы волшебных сил — риддхи.

rdzun du smra ba — говорение лжи (одно из десяти неблагих деяний).

rdzun pa, mithya — ложь, лживое.

zhi gnas, śamatha — состояние успокоенности.
zhi ba, śānti — успокоенность, нирвана.
zhig pa — уничтожившееся.
zhe sdang, doṣa — одна из шести или пяти основных клеш и один из трех ядов.
zhe sdang med pa, adveṣa — незлобивость.
gzhan gyi dngos po, parabhāva — иносущее, инобытие.
gzhan gyi dngos po stong pa nyid, parabhāvaśūnyatā — пустотность иносущего.
gzhan gyi sems shes pa — узнавание мыслей других (одна из пяти абхиджней).
gzhan don, parārtha — благо других.
gzhan pa nyid, anyatva — инаковость.
gzhan pa min pa nyid, ananyatva — неинаковость.
gzhan phyogs — утверждение других, тезис других.
gzhan dbang, paratantra — паратантра (букв. «власть другого», это, возникающее в зависимости от причин и условий).
gzhan dbang gi ngo bo — сущность паратантры (паратантра, рассматриваемая как лишенная подразделения на субстанционально отличные воспринимаемое и воспринимающее).
gzhan dbang gi dngos po, paratantrarūpa — см. предшествующее.
gzhan (las) skye (ba) — рождение от (из) другого.
gzhung lugs — теория, система взглядов, текст и система.

zag bcas, sāsrava — порочное.
zag pa zad pa, āstravakakṣaya — истощение порочности (шестая абхиджня).
zag med, anāsrava — непорочное.
zad pa, kṣaya — истощение, исчерпание.
zab pa, gambhīra — глубокое (аспект Учения, противополагаемый широкому - rgya che ba).
gzugs, rūpa — цветоформа, материальное, физическое, чувственное.
gzugs kyi sku, rūpakāya — Форменное Тело (Будды).
gzugs kyi khams, rūpadhātu — Мир Желаний.
gzugs kyi phung po, rūpaskandha — группа элементов чувственного.
gzugs can pa, rūpaka — имеющее форму (обитатель Мира Желаний или Форм).

gzugs brnyan, pratibimba — отражение, образ, изображение.
gzugs med pa, arūpa — не имеющее формы, нечувственное.
gzugs med kyi khams, arūpadhātu — Мир Бесформенного.
gzugs med pa'i snyoms 'jug, arūpasamāpatti — самапатти Мира Бесформенного.
gzung rnam — (сознание в) виде воспринимаемого.
gzung 'dzin, grāhyagrāhaka — воспринимаемое и воспринимающее.
gzung yul, grhāyaviṣaya — воспринимаемый объект.
gzungs, dhāranī — заклинание; вид текстов; специфическая способность памятования слов и смысла Учения.
bzod pa, kṣānti — терпение, принятие.
bzlod du med pa — неопровержимое.

og min — Акаништха (самые высшие небеса в Мире Форм).
od 'phro ba, arciṣmati — «Распространяющая Свет» (название четвертой ступени бодхисаттв).
od byed pa, prabhākari — «Творящая Свет» (название третьей ступени бодхисаттв).
od gsal, prabhāsvara — Ясный Свет (название небес в Мире Форм; шуньята, природа ума, реальность дхармакаи).

yang dag pa, saṃyak — действительное, настоящее, истинное.
yang dag pa'i ngag, saṃyakvaka — истинная речь (член пути святого).
yang dag pa'i rtog pa, saṃyaksaṃkalpa — истинное мышление (член пути святого).
yang dag pa'i lta ba, saṃyakdṛṣṭi — истинное воззрение (член пути святого).
yang dag pa'i mtha', saṃyakanta — истинный предел (дхармовое пространство).
yang dag pa'i dran pa, saṃyaksmṛti — истинное памятование (член пути святого).
yang dag pa'i rtsol ba, saṃyakvyāyāma — истинное усилие (член пути святого).
yang dag pa'i 'tsho ba, saṃyakjīva — истинный образ жизни (член пути святого).
yang dag pa'i las kyi mtha', saṃyakkarmānta — истинная сфера деяния (член пути святого).

yang dag par spong ba, saṃyakprahāṇa — (четыре) истинные отвержения.
yang log — истинное и ложное.
yan lag, aṅga — составная часть, член, элемент.
yan lag gi dbyibs — форма частей, структура.
yi dvags — преты (вид существ, обитающих в мире Ямараджи).
yid kyi rnam shes, manovijñāna — сознание умственного, мыслимого умом (один из шести видов сознания).
yid kyi rang bzhin gyi lus — тело, имеющее ментальную природу (есть у бодхисаттв).
yid du ong ba, manojña — приятное, привлекательное.
yid du mi ong ba, amanojña — неприятное, непривлекательное.
yid bzhin nor bu — чинтамани (драгоценность, исполняющая желания).
yid la byed pa, manaskara — задействование в уме, осуществление в уме.
yum, mātṛa — Мать (название трех сутр Праджняпарамиты — большой, средней и малой).
yul, viṣaya — объект.
yul can, viṣayin — «обладатель объекта» (органы чувств, познание, индивид, слово).
ye shes, jñāna — мудрость.
ye shes chos kyi sku — джнянадхармакая (Тело Мудрости Будды).
yod pa, asta — существующее, бытие.
yongs su grub pa, pariniṣpanna — паринишпанна (букв. «полностью имеющее место», истинная сущность вещей).
yongs su gcod pa — оценивание, познание, анализ.
yongs su mya ngan las 'das pa, parinirvāṇa — полная нирвана; успение (Будды и т. д.).
yongs su zin pa — дополненный, увенчанный (чем-то).
yon tan, guna — качество, свойство, достоинство.

rags pa, sthūla — «грубое» (легче понимаемое); большого размера.
rang rkya thub pa'i rdzes yod, svatantratadravyasat — существующее субстанционально независимое (Я индивида).
rang gi ngo bo, svarūpa — собственная сущность.
rang gi dngos po, svavastu — самосущее.
rang gi mtshan nyid, svalakṣaṇa — собственный признак.

rang dga' ba'i blo lhan skyes — обычный врожденный ум (характерной особенностью которого является признание истинности существования).
rang rgyud pa, svatāntrika — сватантрика (одна из подшкол мадхьямики).
rang rgyal — пратьекабудда.
rang du lta ba — взгляд, признающий самость.
rang don, svārtha — собственное благо.
rang sde, svayūthya — буддийская философская школа.
rang phyogs — свое утверждение, свой тезис.
rang dbang, svatantra — своя власть, свобода, независимость, самостоятельность.
rang 'byung, svayaṃbhu — самовозникающий (эпитет Будд и пратьекабудд).
rang myong — самопереживание.
rang mtshan stong pa nyid, svalakṣaṇaśūnyatā — пустотность собственного признака.
rang bzhin, svabhāva — собственное бытие, природа.
rang bzhin gyis stong pa — лишенное собственного бытия.
rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa — реально ушедший в нирвану.
rang bzhin stong pa nyid, svabhāvaśūnyatā — пустотность собственного бытия.
rang bzhin gnas rigs, prakṛtisthaṃgotra — род, пребывающий по природе (один из двух родов Будды).
rang (las) skye (ba) — рождение от (из) себя.
rang sangs rgyas — пратьекабудда.
rang sangs rgyas kyi theg pa, pratyekabuddhayāna — Колесница пратьекабудд.
rab tu dga' ba, pramuditā — «Совершенно Радостная» (название первой ступени бодхисаттв).
rab tu byung ba, pravrajita — отрешившийся от мира, духовное лицо.
rab 'byor — Субхути.
rig pa, vidyā — ведение, ведание (признак ума).
rigs, gotra, kula — род.
rigs kyi bu, kulaputra — сын Рода (уважительное обращение в сутрах к буддисту или интересующемуся буддизмом).
rigs mthun, sajati — соответствующее роду, однородное.

rigs 'dra phyi ma — последующий (поток) однородных (моментов дхармы).

rigs pa, yukti — доказательство, логика.

rigs pa'i dgag bya, nyāyapratiṣedhya — объект отрицания, опровергаемый доказательствами.

rigs pa'i rjes 'brangs pa — следующие доказательствам (подшколы саутрантики и виджнянавады, опирающиеся на работы по логике традиции Дигнаги — Дхармакирти).

ring du song ba, dūraṅgamā — «Далеко Зашедшая» (название седьмой ступени бодхисаттв).

rim pa, krama — ступень, стадия, порядок, аспект, сторона.

reg pa, sparśa — соприкосновение, контакт.

ro gcig pa, ekarasa — тождественное, одной природы, одних характеристик.

***rlung gi dkyil* 'khor,** *vāyumaṇḍala* — *сфера* воздуха (*находящаяся* в основании отдельного четырехматерикового мира).

lan cig phyir ong, sakṛdāgāmin — тот, кто должен прийти еще один раз (название обретшего второй плод святости в хинаяне).

lam, mārga — путь; истина пути (последняя из четырех истин святого).

lam thob — ставший на путь (совершенствования).

lam ma thob — не ставший на путь.

Las, karma — деяние; объект действия.

las kyi bag chags, karmavāsanā — отпечаток деяния (оставленный им в сознании и порождающий кармический плод).

las kyi dbang po lnga — пять органов действия (в системе санкхья — руки, ноги и т. д.).

las kyi 'bras bu rnam smin, karmaphalavipāka — полное созревание (появление) плода деяния.

las chad mi za ba'i chos — элемент, (реализующий) непропадание (кармического) деяния (без плода).

las dang nyong mongs, karmakleśa — деяния и клеши (относятся ко второй из четырех истин святого, являются причиной получения рождения).

lugs, nīti, naya — система, принцип, метод.

lugs su 'byung ba — (перечисление в) порядке возникновения.

lung, āgama — Писание, авторитетный текст.

lung gi rjes 'brangs pa — следующие авторитету (подшколы саутрантики и виджнянавады).

lung bstan pa, vyākaraṇa — предсказание; получивший от Будды предсказание о достижении Просветления.

lung du ma bstan, avyākṛta — не определяемое как благое или неблагое; нейтральное; не указанное (Буддой); не получивший от Будды предсказания о достижении Просветления.

lung dang rigs pas grub pa — обоснованное авторитетным свидетельством и доказательством.

lut'i rkyen — суффикс «лут».

legs ldan — Бхавья.

legs ldan 'byung — Бхававивека.

legs pa'i blo gros, sādhumati — «Превосходный Ум» (название девятой ступени бодхисаттв).

len pa med par mya ngan 'das — ушедший в нирвану без получаемого (т. е. без остатка скандх).

lo tsa ba, loca — переводчик.

log lta, mithyadṛṣṭi — ложный взгляд.

longs spyod kyi sku — самбхогакая (одно из Тел Будды).

shar gyi ri bo'i sde, pūrvaśaila — школа Восточной Горы (одна из подшкол вайбхашики).

shugs la, vega — непрямо, косвенно.

shes pa, jñāna — психическое, сознание, познание.

shes bya, jñeya — предмет познания, познаваемое.

shes bya'i sgrib pa, jñeyāvaraṇa — покров познаваемого (главное препятствие обретению положения Будды).

shes bzhin pa, saṃprajñā — сознавание.

shes rab, prajñā — понимание, мистическая интуиция, мудрость.

shes rab nyon mongs can — клешная праджня.

gshin rje'i 'jig rten — мир Ямараджи (страна претов).

gshin lugs — принцип пребывания (вещи, в соответствии с которым она существует).

sa, bhūmi — ступень, уровень, стадия, путь.

sa bon pa — семенной (уровень существования клеш).

sangs rgyas — Будда.

sangs rgyas kyi zhing, buddhakṣetra — страна Будды.

sangs rgyas 'bring — средний Будда (пратьекабудда).

sad pa — пробуждение.

sun ci phyin du rgol ba po, vitaṇḍāka — всеопровергающий спорщик.

sun dbyung bya — опровергаемое.

sun 'byin pa, duśaṇa — опровержение, давание отпора.

sems, citta — сознание, ум, мысль, намерение.

sems kyi spyod pa — деятельность ума.

sems bskyed, cittotpāda — рождение мысли (о Просветлении).

sems can, sattva — живое существо, обладатель разума (синоним Я индивида).

sems can gyi snyigs ma, sattvakaṣāya — скверна живого существа (один из пяти видов скверны).

sems can tsam la dmigs pa — связанное только с живым существом (вид сострадания).

sems gcig bu — только одно сознание (признают ватсипутрии за Я индивида).

sems bden stong — лишенность истинности у сознания (признак дхарматы ума).

sems pa, cetana — активность ума; обдумывание; санскара.

sems byung, caitta — психический элемент.

sems tsam pa, cittamatṛa — признающие только сознание (виджнянавадины).

so so skye bo, pṛthajāti — обычное существо (как отличное от святого).

so so yang dag rig pa, pratisamvid — (четыре) истинные понимания отдельного.

so sor thar pa, pratimoksa — индивидуальное спасение.

so sor rang rig, pratyātmavedya — постигаемое каждым лично (абсолютное).

srid pa, bhāva — становление, бытие, мир, сансарное существование.

srid pa'i yan lag bcu gnyis — двенадцать членов сансарного существования (т. е. зависимого возникновения).

srid rtse, bhāvagra — Вершина Мира (четвертые небеса Мира Бесформенного).

sreg pa'i bskal pa — кальпа сжигания (период уничтожения мира огнем).
sred pa, tṛṣṇa — жажда (наслаждений и т. д., синоним клеши).
srog, jīva — живой (эпитет Я индивида).
srog gi snyigs ma, ayuḥkaṣāya — скверна жизни (один из пяти видов скверны).
srog gcod, prāṇātighāta — пресечение жизни, убийство.
slob pa, śaikṣa — ученик; святой, не достигший пятого пути.
slob dpon, ācārya — учитель.
gsar du — впервые.
gsal ba — прояснение, становление воспринимаемым; ясность (признак сознания); предикат в прасанге — «выведении».
gsal byed gyi rgyu — причина проясняющая (вызывающая познание).
gsung rab, pravacana — буддийский Канон.
gso ba — вскормленный (эпитет Я индивида); «вскармливание» (усиление отпечатка деяния).
bsags pa — образованное путем соединения; накопленная (карма — способная породить плод при соответствующих условиях).
bsam gyis mi khyab pa, acintika — неохватное помыслом, невообразимое.
bsam gtan, dhyāna — созерцание; трансовые состояния четырех уровней Мира Форм.
bsam(gtan) gzugs(ned) — dhyānārūpa — (четыре) дхьяны (и четыре самапатти Мира) Бесформенного.
bsam du med pa — немыслимое.
bsam pa — обдумывание, намерение.
bsod names, pūṇya — заслуги (положительная карма).
bsod nams kyi las, pūṇyakarma — деяние (приводящее к рождению в хорошей форме жизни Мира Желаний).
bsod nams ma yin pa'i las, apūṇyakarma — деяние, не являющееся заслугой (приводящее к рождению в плохой форме жизни Мира Желаний).
bslab pa, śikṣa — обучение, предмет обучения.
bslab pa'i gzhi, śikṣāvastu — основа обучения (пять обетов мирянина).
bslu ba, moṣa — обман.

lha, deva — бог (класс существ).

lha min, asura — асура (класс существ).

lhag mthong, vipaśyanā — высшее видение, трансцендентальный анализ.

lhag pa'i bsam pa, ādhyāśaya — высшее намерение (спасти всех существ).

lhan skyes, sahaja — врожденное.

lhan cig byed rkyen, sahakaripratyaya — совместно действующее условие (типа клеш, которые являются условием нового рождения из-за кармы).

lha'i rna ba, devayamśrotama — божественные уши (вид абхиджни).

lha'i bu'i bdud, devaputramāra — мара «Сын бога» (это божество из рода мар, который препятствует освобождению от сансары).

lha'i mig, devayaṃcakṣu — божественные глаза (вид абхиджни).

lhun grub, sahajasiddha — мгновенное возникновение чего-нибудь чудесным образом.

Цитируемые источники

Абсолютная пустотность (Сутра. Paramārthатпnyatā; don dam pa'ı stong pa nyid)

Абхидхарма (abhidharma; chos mngon. Toh. 4089)

Абхидхармакоша (Васубандху. Abhidharmakота-kārikā; chos mngon pa mdzod kyi leur byas pa. Toh. 4090)

Акшаямати (Сутра. Akнayamatinirdeта; blo gros mi zad pas bstan pa. Toh. 175)

Алмаз рассекающий (Сутра. Vajracchedikā; rdo rje gcod pa. Toh. 16)

Анаватаптахрада (Сутра. Anavataptahrada)

Белый лотос высшего Учения (Сутра. Saddharmapuṇḍarīka; dam pa'i chos padma dkar po. Toh. 113)

Бхавати Праджняпарамита (Сутра. Bhagavatŕ prajcāparamitā sardhadvisāhasrikā; bcom ldas ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa nyis stong lnga brgya pa)

Введение в две истины (Сутра. Satyadvayāvatara; bden gnyịs la 'jug pa)

Великое облако (Сутра. Dvādaтasahasramahāmegha; sprin chen po stong phrag bcu gnyis pa) Toh. 232)

Вопросы Дхаранишварараджи (Сутра. Dhāraṇітvararāja pariрюcchā; gzungs kyi dbang phyug gi rgyal pos zhus pa)

Восхваление Ушедшего от мира (Нагарджуна. Lokātŕtastava; 'jig rten las 'das par bstod pa. Toh. 1120)

Встреча отца (и) сына (Сутра. Pitāputrasamāgama; yab dang sras mjal ba. Toh. 60)

Всходы риса (Сутра. Śalistamba; sa lu ljang pa. Toh. 210)

Гора драгоценностей (Сутра. RatnakпЭа; dkon mchog brtsegs pa. Toh. 45)

Десять ступеней (Сутра. Daтabhпmika; sa bcu pa. Toh. 44)

Доказательства (Нагарджуна. YuktiнанЭhikā; rigs pa drug cu pa. Toh. 3825)

Драгоценное облако (Сутра. Ratnamegha; dkon mchog sprin. Toh. 231)

Драгоценные четки (Нагарджуна. Ratnāvalŕ; rin po che'i phreng ba/ Toh. 4158)

Избранные места из разных сутр (Нагарджуна. Sūtrasamuccaya; mdo kun las btus pa. Toh. 3934)

Истинное объяснение мысли (Сутра. Saṃdhinirmocana; dgongs pa nges par 'grel ba. Toh. 106)

Лалитавистара (Сутра. Lalitavistara; rgya chen rol pa. Toh. 95)

Мадхьямика-шастра (Нагарджуна. Madhyamikaтastra; dbu ma'i bstan bcos. Prajcā nāma mпlamadhyamika kārika; dbu ma rtsa ba'i tshig leur byas pa shes rab ces bya ba. Toh. 3824)

Обсуждение всех дхарм (Сутра. Sarvadharmasaṃgŕtŕ; Chos kun bgro ba)

Перемена бытия (Сутра. Bhavasaṃkrānti; srid pa 'pho ba. Toh. 226)

Полное веселие Манджушри (Сутра. MacjuтŕŕvikrŕdiЭa; 'jam dpal rnam par rol pa.Toh. 96)

Полное освобождение Майтреи (Сутра. Maitreya vimokтa; byams pa'i rnam par thar pa)

Праджняпарамита стотысячная (Сутра. Śatasāhasrikā pradjcāpa-ramitā; shes rab kyi pharoltu phyin stong phrag brgya pa. Toh. 8)

Приход на Ланку (Сутра. Laṇkāvatāra; lang kar gshegs pa. Toh. 107)

Самадхи, действительно являющее истинную сущность (Сутра. Tattvanirdeтa samādhi; de kho na nyid par bstan pa)

Самадахи небесной сокровищницы (Сутра. Gaganagacjasamādhi; nam mkha' mdzod kyi ting nge 'dzin)

Тантра Черного Ишвары (dbang phyug nag po'i rgyud)

Текст школы Восточной Горы (Purvaтaila; shar gyi ri bo'i sde pa'i gzhung)

Царь самадхи (Сутра. Samādhirāja; ting nge 'dzin gyi rgyal po. Toh. 127)

Четырехсотенная (Арьядэва. Catuhтataka śastra; bstan bcos bzhi brgya pa. Toh. 3846)

Шикша-самуччая (Нагарджуна. Śikṣāsamuccaya; bslab pa kun las btus pa)

Шравака-сутры (Śravakasūtra; nyan thos kyi mdo)

ЛИТЕРАТУРА

Агван Даши. BSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don gcig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum du ston pa legs bshad bshad chen po mkhas pa'i mgul rgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so (Се Агван Даши. Краткое изложение «Праманавартики». — Учебник по «Собранию тем» (bsdus grva]) //Tshad ma'i don rtsa 'grel. — Mi rigs dpe skrun khang, 1996, с. 35–336.

Агван Нима. — Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gsar rig pa'i sgo 'byed ces bya ba bzhugs so (Изложение воззрений четырех буддийских философских школ). — Кс., 404 л. (т. 3). — sGo mang, 1971.

Андросов, 1990. — В. П. Андросов. Нагарджуна и его учение. — М.: «Наука», 1990.

Андросов. 2000. — В. П. Андросов. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: изд. «Вост. лит.», 2000.

Буддхапраджня. — Buddhaprajna. Byang chub sems dpa'i ltung bshags kyi 'grel ba (Комментарий на «Трискандхака-сутру»). — Кс., 21 л. Б/м.

Будон Ринчендуб. — Будон Ринчендуб. История буддизма. / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. Пер. с англ. А. М. Донца. — СПб.: Евразия, 1999.

Вималакирти. — 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Поучения Вималакирти). — Кс., 106 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 85. — Catalog # kl 0176.

Гедун Дандар, 1. — dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pa'i blo gsal sgron me shes bya ba bzhugs so (Общее исследование «Введения в мадхьямику»). — Кс., 162 л. // The Asian

Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 97. — Catalog # S 0021.

Гедун Дандар, 2. — dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi spyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so (Общее исследование «Абхисамаяланкары». Часть 1). — Кс., 141 л. //The Asian Classic Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 94. — Catalog # S0009.

Гедун Дандар, 3. — dGe 'dun bstan dar ba. rTen 'brel gyi spyi don legs par bshad pa'i snying padma dkar po'i 'phreng ba shes ba shes bya ba bzhugs so (Общее исследование доктрины зависимого возникновения). — Кс., 14 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 95. — Catalog # S0014.

Гедун Дандар, 4. — dGe 'dun bstan dar ba. rNam bshad dgongs pa rab gsal gyi mtha' dpyod rigs pa'i rgya mtsho blo gsal gyi 'jug sgo bzhugs so (Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). — Кс., 177 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 97. — Catalog # S0022.

Гедун Дандар, 5. — dGe 'dun bstan dar ba. dGe 'dun nyi shu'i mtha' dpyod bzhugs so (Подробное исследование по «Двадцати общинам»). — Кс., 37 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 95. — Catalog # S0013.

Гедун Дандар, 6. — dGe 'dun bstan dar ba. bSam gzugs kyi spyi don legs par bshad pa'i snying po padma dkar po'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по «Дхьянам и арупам»). — Кс., 25 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 95. — Catalog # S0016.

Гедун Дандар, 7. — dGe 'dun bstan dar ba. Drang nges rnam 'byed kyi don legs par bshad pa'i snying po padma dkar po'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по герменевтике). — Кс., 18 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 94. — Catalog # S0010.

Гой-лоцава Шоннупэл, 2001. — Гой-лоцава Шоннуэл. Синяя летопись /Пер. с тиб. Ю. Н. Рериха. Пер. с англ. О. В. Альбедиля и Е. Ю. Харьковой. — СПб.: Евразия, 2001.

Дагба Шаддуб, 1. — Grags pa bshad sgrub. Shes rab snying po'i rnam bshad zab mo'i de kho na nyid gsal bar byed pa'i nyi ma zhes

bya ba bzhugs so (Комментарий на сутру «Праджняпарамита хридая»). — Кс., 21 л. — Lcag rta gro zhun.

Дагба Шаддуб, 2. — Grags pa bshad sgrub. rDor geod kyi 'grel ba zhes bya ba thar par bgrod pa'i lam bzang zab don gsal ba'i nyi ma zhes bya bzhugs so (Комментарий на сутру «Ваджраччхедика»). — Кс., 43 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 98. — Catalog # S0024.

Дараната, 1869. — Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. — СПб., 1869.

Джанжа, 1. — Lcang skya. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan bzhi ba bzhugs so (Изложение концепций философских школ. Часть 4). — Кс., 149 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 95. — Catalog # S0063.

Джанжа, 2. — Lcang skya. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan dang po bzhugs so (Изложение концепций философских школ. Часть 1). — Кс., 35 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 95. — Catalog # S0060.

Донец, 2000. — А. М. Донец. Гнев и радость в свете концепций зависимого происхождения и срединности в схоластической традиции тибетского буддизма //Седьмая буддологическая конференция. — СПб., 2000, с. 28–32.

Жамьян Шадба, 1. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' spyod lung rigs gter mdzod zab don gsal skal bzang 'jug ngogs (Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). — Кс., 442 л. — Б/м.

Жамьян Шадба, 2. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bshad. las thal rang gi skabs bzhugs so (Концепции философских школ. Раздел «Сватантрика и прасангика»). — Кс., 240 л. (т. 14?). — Б/м.

Жамьян Шадба, 3. — 'Jam dbyangs bzhad· ba'i rdo rje. bDen bzhi'i rnam bshad 'khrul bral lung rigs kyi nyi ma chen po bi dza ha ra (Объяснение четырех истин). — Кс., 16 л. (т. 11?). — Б/м.

Жамьян Шадба, 4. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje. rTen 'brel gyi mtha' dpyha' dpyod (Подробное исследование доктрины зависимого возникновения). Кс., 58 л. — Б/м.

Жамьян Шадба, 5. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje. Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad. (Прасангиковская концепция праманы). Кс., 69 л. (т. 11?). — Б/м.

Жамьян Шадба, 6. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje. Drang dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i mtha' dpyod. (Подробное исследование по герменевтике). — Кс., 143 л. (т. 11?). — Б/м.

Жамьян Шадба-второй, 1. — 'Jam dbyangs bzhad ba'i rdo rje'i sku phreng gnyis pa. Sa lam yig cha (Учебник по «Ступеням и путям») // blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. — dPar thengs gnyis par deb grangs, 500, 1992, с. 83–131.

Жамьян Шадба-второй, 2. — Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. /Пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. — Улан-Удэ: Дашичойхорлин, 1998.

Кочергина, 1987. — В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. — М.: «Русский язык», 1987.

Муге Сандан. — dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs (Пояснение терминов, рассматриваемых в «Собрании тем» (bsdus grva]) //Tshad ma'i don rtsa 'grel. — Mi rigs dpe skrun khang, 1996, с. 337–372.

Нагарджуна. — Klu sgrub. dBu ma rtsa ba'i tshig leur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so («Праджня». Основы мадхьямики). — Кс., 70 л. — Dam chos rab rgyas gling.

Ригзин, 1986. — Tsepak Rigzin. Tibetan — English Dictionary of Buddist Terminology. — Dharmasala, 1986.

Розенберг, 1991. — О. О. Розенберг. Труды по буддизму. — М.: «Наука», 1991.

Сандхинирмочана. — 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). — Кс., 87 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 84. — Catalog # KDO106.

Санчая. — 'Phags pa mdo sdud pa bzhugs so («Сутра — собрание»). Кс., 17 л. — Б/м.

Суматиратна. — Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron sgron me bzhugs so (Тибетско-монгольский толковый словарь). — Corpus scriptorum mongolorum. T. VII. — Улан-Батор, 1959.

Суматишилабхадра. — Sumatihilahadra. Blang dor la nye bar mkho ba'i rten 'brel kyi don dang rnam gzhag bshad pa'i tshul bzhugs («Идея зависимого возникновения, необходимая для принятия и отказа, и методика объяснения концепции). — Кс., 28 л. — Lcag lug dbung zla.

Сутра встречи. — 'Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (сутра «Встреча отца и сына»). — Кс., 168 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 82. — Catalog # KD0060.

Сутра-самуччая. — mDo kun las btus pa («Избранные места из разных сутр». Подборка Нагарджуны). — Кс., 67 л. (l. 148B–215A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993.

Туган. — Thuu bkvan. Grub mtha' bzhugs so («Религиозные системы»). — 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Хайдуб Чже, 1. — mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so («Открывающий глаза счастливцам». Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой шуньяты). — Кс., 247 л. (т. 2?). — Б/м.

Хайдуб Чже, 2. — mKhas grub rje. lTa khrid mun sel sgron me zhes bya ba bzhugs so («Светильник, рассеивающий мрак». Руководство по взгляду). — Кс., 27 л. — Б/м.

Цзонхава, 1. — Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal bzhugs so (Комментарий на «Введение в мадхьямику»). — Кс., 267 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 101. — Catalog # S 5408.

Цзонхава, 2. — Blo bzang grags pa'i dpal. Drang dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so («Сущность объяснения превосходного». Трактат по герменевтике). — Кс., 114 л. //The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993, p. 101. — Catalog # S 5396.

Щербатской, 1988. — Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. — М.: «Наука», 1988.

По вопросам приобретения книг издательства «Евразия» обращаться в отделы оптовой реализации издательства «София»:

в Москве: ул. Казакова, д. 18, стр. 20,
тел.: (095) 105-35-22, 105-35-28

в Киеве: ул. Белорусская, 366-А,
тел.: (044) 230-27-32, 230-27-34

в Санкт-Петербурге: ул. Барочная, д. 2, литер А
тел.: (812) 235-51-14,
230-88-11, 230-89-11

Чандракирти

ВВЕДЕНИЕ В МАДХЬЯМИКУ

(с комментарием автора)

Главный редактор *Чубарь В. В.*
Ведущий редактор *Трофимов В. Ю.*
Литературный редактор *Монтлевич Г. А.*
Художественный редактор *Лосев П. П.*
Верстка *Антоновой Е. А.*
Корректор *Зверькова Е. В.*

Подписано в печать 01.11.2004.
Формат 60 × 88 1/16.
Усл. печ. л. 29. Гарнитура Times.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3699.

«Издательская группа Евразия»
197343, Санкт-Петербург, ул. Земледельческая, д. 3
Тел. 303-93-25
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Издательский дом «София»
109028, Россия, Москва, ул. Воронцово поле, 15/38, стр. 9

Издательство «София»
04119, Украина, Киев-119, ул. Белорусская, 36-А

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

magicum



Чандракирти (VII в., Индия) — один из основателей буддийской философской школы мадхьямика-прасангика, настоятель монастыря Наланда — одного из самых известных в то время центров буддийской учености. Чандракирти является наиболее последовательным продолжателем идей Нагарджуны. Именно по комментариям работ Нагарджуны изучалась теория мадхьямики, считавшейся вершиной буддийской философской мысли. Имя Чандракирти пользуется широкой известностью среди буддистов махаяны и ваджраяны всего мира, а особенно в Центральной Азии, где на монастырских религиозно-философских факультетах один из обязательных и главных предметов — философия мадхьямики — изучается по его сочинению "Введение в мадхьямику" ("Мадхьямикаватара"). "Введение в мадхьямику" описывает махаянский путь совершенствования, начинающийся со ступени обычного существа, проходящий затем через десять ступеней бодхисаттвы и завершающийся ступенью Будды. Анализируется центральное махаянское учение о шуньяте и способ ее познания особой интуитивной мудростью — праджней, с точки зрения пустоты личности и пустоты объектов. Рассматривается практика парамит в аспекте пяти путей бодхисаттв. Подробно рассматриваются три основы махаянской практики: отречение, бодхичитта и ум, постигший пустотность. Книга представляет интерес для философов, востоковедов и всех, кого интересует буддизм.

ISBN 5-8071-0165-0

